



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO-JUNIO 2015 • AÑO 20 • NÚM. 42

Violencia contra las mujeres y grupos vulnerables


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Coordinación de Humanidades, Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Rector
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni

Vicerrector
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

Dirección General Administrativa y Financiera
Ing. Raúl Navarro Garza

Dirección General de Formación Integral
Mtro. Arturo de la Torre Guerrero

Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades
Mtro. Sergio Sánchez Iturbide

Coordinación de Humanidades
Mtro. J. Martín Cisneros Carbonero

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Asistente editorial: Lizette Pons Martín del Campo
Revisión de estilo: Eva González Pérez

Año 20, núm. 42, enero-junio 2015

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Coordinadora del número: María Teresa Muñoz Sánchez
Coordinador de Publicaciones: Camilo de la Vega Membrillo
Editor: Marina Okolova

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: 1200+, Andorra 29-2, Col. Del Carman Zacahuitzco, México D.F. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en junio de 2014.

Ante las tensiones de los mundos delimitados entre las esferas pública, privada e íntima, propias de la Modernidad, estos y estas jóvenes muestran con su acción la presencia de subjetividades que emergen y se sitúan en el lugar del *intersticio* como formas fronterizas y plurales de hacer política, desde el indisciplinar los cuerpos, las disciplinas mismas, las obediencias, las jerarquías y las imposiciones por medio de la ironía, la burla y la risa.

Sara Victoria Alvarado

Índice

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

V. CARPETA GRÁFICA

PRESENTACIÓN

Violencia de género

Comencemos esta breve introducción acordando tentativamente que por *violencia* se entiende la coacción por parte de un agente o un grupo de agentes a otro u otros para realizar acciones y adoptar creencias (contra su propia voluntad). O, en términos tal vez más precisos, la violencia es un patrón relacional basado en intercambios desiguales que producen y son producidos por un desequilibrio de poder. Los diferentes tipos de violencia pueden ser de carácter físico, emocional o psicológico, sexual y económico.

Si acotamos aún más, podríamos aceptar que la violencia de género es todo acto basado en la pertenencia al sexo femenino, que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, inclusive las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad.[1] También podemos definir la violencia contra las mujeres como cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte, tanto en el ámbito privado como en el público.[2] Desde la filosofía, nos interesa reflexionar sobre las fuentes de la legitimidad de esta violencia y encontrar las vías para neutralizarla.

---

[1] Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*, Resolución 2263 (XXII) de la Asamblea General de la ONU [en línea], 7 de noviembre de 1967, disponible en <www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/5/pr/pr33.pdf.

[2] *Diario Oficial de la Federación*, Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, artículo 5, México, 1 de febrero de 2007 (última reforma 20-01-2009).

El número de *Intersticios* que aquí presentamos surgió como una inquietud por atender a un asunto que en México es más que preocupante: la violencia de género. Aunque el genitivo *de género* se asocia al sustantivo *mujer*, en las reflexiones de este número se mostrará cómo su extensión es mayor. Aun cuando es posible afirmar que México ha vivido cambios profundos en los últimos decenios respecto de sus políticas dirigidas a las mujeres e incluso que dentro de estas nuevas políticas, la violencia de género ha sido uno de los temas con mayor visibilidad pública y también el primero de la agenda feminista, todavía hay mucho por hacer. No tenemos más que abrir un periódico para encontrar relatos de feminicidios en Juárez y el Estado de México; y de trata de personas por todo el país, aunque principalmente en Tlaxcala. Son distintos los espacios académicos e institucionales de orden público y privado que, de un modo u otro, se ocupan de visibilizar este drama. El feminismo mexicano es un muestra de cómo este flagelo constituye una auténtica preocupación.

En México, contamos con feministas de la talla de Marcela Lagarde, quien ha analizado la violencia contra las mujeres, los mitos del amor romántico, la economía del cuidado o la *sororidad*, término que define la solidaridad entre mujeres en la sociedad patriarcal. Además de su labor como antropóloga, ha sido militante y diputada. Como parte de su trabajo por los derechos de las mujeres, destaca la inclusión del delito de *feminicidio* en el Código Penal Mexicano, término que ella acuñó para describir los asesinatos contra mujeres en Ciudad Juárez. Fue la impulsora de una comisión de investigación en el Congreso para indagar lo ocurrido en esta ciudad, así como de ley general de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, vigente en México desde febrero de 2007. En el terreno del activismo, es imprescindible mencionar la labor inestimable de Esperanza Brito de Martí, directora de la *Revista Fem* durante los 18 años en que se distribuyó; es recordada sobre todo por su férrea defensa del derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo, porque encabezó en los setenta las primeras manifestaciones por las muertes de mujeres en abortos ilegales y porque en 1982 demandó ante la cámara de Diputados la Ley por una Maternidad Libre y Voluntaria.

En la actualidad, Marta Lamas es una de las feministas más visibles. Fundadora del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir en 2000 para la formación de mujeres en perspectiva de género, colabora en diferentes medios de comunicación. Como Marcela y Esperanza, Marta Lamas es activista y promotora de los derechos de las mujeres en México.

Estela Serret, de quien incluimos una colaboración en este número, ha llevado a cabo una labor imprescindible desde la mirada filosófica. Ella busca rastrear los supuestos ético-políticos en la construcción de las

identidades. Son de destacar sus libros *Identidad femenina y proyecto ético* (2002) y *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina* (2001).

El avance hacia sociedades más igualitarias, junto con la progresiva aceptación de los marcos de interpretación desarrollados por el movimiento feminista, explica en buena medida la deslegitimación de la violencia contra las mujeres y su reconceptualización como un grave problema social y político. Sin embargo, este proceso no estaría completo sin concretarse en unas políticas reivindicativas para su erradicación. Políticas y leyes que en general se han centrado tanto en medidas preventivas como punitivas. La demanda de justicia penal ha necesitado también de la elaboración de un marco positivo de denuncia pública y criminalización de lo que tanto tiempo se consideró una conducta propia de la "esfera privada". Este mecanismo, en lo que conlleva de criminalización y condena pública de los agresores y visibilización, atención y apoyo a las víctimas, se encuadra en un proceso más general de redefinición de la violencia y el papel social del derecho penal. Asimismo, se ha redefinido la violencia contra las mujeres como *violencia de género.*[3]

Los trabajos de las feministas mexicanas mencionadas —sólo una muestra, pues no nos es posible extender la lista en esta breve introducción— son, qué duda cabe, un gran avance en este sentido. Los esfuerzos desde la academia y también desde el activismo político y social son muchos. Sin duda, ha sido largo el camino recorrido. Y es necesario continuar. La violencia continúa, el patriarcado se mantiene pertinaz. Aún no es suficiente. Sea este número de *Intersticios* uno más de los intentos por luchar, enfrentar, desenmascarar un fenómeno social, político, económico y cultural que azota nuestras sociedades.

En este número de *Intersticios*, Ivonne Acuña reflexiona sobre la construcción discursiva de la violencia contra las mujeres. ¿Cómo han sido concebidas las mujeres en los distintos discursos (de la biología, la antropología, la economía, la política)? Acuña apuesta por la deconstrucción de tales discursos y la elaboración de nuevos marcos teóricos para la superación de la violencia contra las mujeres.

En este mismo tenor, el artículo de Fina Birulés, "Cuatro notas sobre la violencia y la libertad femenina", se acerca al tema de la violencia contra las mujeres al rastrear el trasfondo que no permite el tránsito a sociedades

[3] En este camino, encontramos algunos hitos como el de conceptualizar y lograr elevar a ley penal una realidad como la del feminicidio, tal como se ha hecho en México de la mano de teóricas feministas como Marcela Lagarde. *Vid.,* entre otros escritos, su presentación del informe *Feminicidio, justicia y derecho*, Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, México, 2005.

libres de agresiones sexista en sociedades que, al menos en principio, se ha alcanzado la igualdad de derechos.

El concepto de objetualización, de María José Pietrini, es una buena herramienta que permite pensar en profundidad acerca del fenómeno de la violencia, acotándolo al colectivo de las mujeres, pero también ampliándolo a otros grupos vulnerables. Los asuntos de género no sólo se circunscriben a las mujeres. La interesante colaboración de Estela Serret, "Los movimientos *trans* frente al binomio de género", nos muestra cómo las identidades trans son —como ella misma señala ya desde el resumen de su artículo, la expresión compleja de dos fenómenos contradictorios: *1)* la pluralización progresiva de las identidades de género, producto de la tendencia racionalizadora a la diversificación y *2)* la compulsiva obsesión por el binarismo, desencadenada en el orden de género como reacción contra el feminismo del siglo XIX. Esas identidades son una expresión privilegiada de cómo ambas tendencias coexisten en una misma subjetividad que, al mismo tiempo, encara la transgresión al binarismo de género y su reproducción constrictiva.

En otro orden de ideas pero no ajeno al tema que nos ocupa, Itzel Mayans atiende a la defensa de los derechos sexuales y reproductivos desde la ética. También de los derechos y su fundamentación se ocupa Juan Antonio Gómez García en "El problema de la fundamentación de los derechos humanos: reflexiones desde la filosofía moral y jurídica".

Desde la filosofía, y también desde la antropología, la literatura y la crítica cultural pueden encontrarse acercamientos interesantes a este reprobable fenómeno: la violencia de género. Prueba de ellos son las colaboraciones de Gabriela Pulido y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo. Ellos dos nos ofrecen una mirada desde la antropología.

En "Personajes y violencia en la vida nocturna de la ciudad de México, 1940", Gabriela Pulido nos ofrece una mirada agridulce a los personajes de la vida nocturna en la ciudad de México durante los cuarenta. Las cabareteras, los pachucos, los padrotes, las políticas públicas, recogidas por Pulido de la prensa de nota roja, se nos muestran a lo largo de la fotografías y nos enfrentan a la violencia y la sordidez de los cabarets, los salones de ficheras, la vida y la muerte en la ciudad de México. Se trata aquí del contexto urbano y mestizo.

Desde otra perspectiva y aún desde una mirada antropológica, en su texto dedicado a la mujer en el mundo indígena mexicano, Ramiro Gómez presenta algunos rasgos característicos del papel asignado a la mujer en contextos culturales indígenas. En el caso de este artículo, también se parte de textos. Ya no son notas periodísticas, sino la literatura, pasada y contemporánea de las culturas indígenas. Son, como el autor indica, algu-

nos textos indígenas coloniales con rasgos que aún se perciben en la poesía indígena contemporánea.

Begoña Pulido se acerca a la figura de *Sab* desde el análisis literario. Se trata de la protagonista de la novela homónima de Gertrudis Gómez de Avellaneda. Una novela de mediados del siglo XIX, donde podemos encontrar cómo se vincula la situación de la mujer y de los esclavos negros. Desde la perspectiva de la autora, la obra de Avellaneda constituye un texto adelantado respecto de las cuestiones de la abolición de la esclavitud y de la condición de la mujer.

Simone de Beauvoir lo teoriza largo y tendido en *El segundo sexo:* Los hombres se relacionan con las mujeres como seres ontológicamente inferiores, mitad conciencia y mitad carne, naturaleza. Las mujeres hemos sido designadas por el pensamiento patriarcal como el *eterno femenino*. La eterna minoría de edad a la que fueron condenadas las mujeres por la Ilustración justificó el derecho a ejercer el poder y, si fuera necesaria y de forma sobreentendida, la violencia correctiva sobre este ser menor.

Los cambios en la situación de autonomía y la percepción social de las mujeres en las últimas décadas han sido el factor revulsivo contra la violencia, aunque estamos aún muy lejos de su erradicación. En cualquier caso, termino esta introducción con una mirada esperanzada. Sin ánimo de mostrarme ingenua, sino indestructiblemente optimista, me atrevo a afirmar que la concepción patriarcal —caracterizada por la norma de la inferioridad y subordinación de las mujeres— y la aceptación implícita de la violencia están siendo sustituidos, eso sí, muy lentamente, por una nueva visión: la violencia contra las mujeres comienza a hacerse *visible* e *intolerable* para buena parte de la sociedad.

Sean las imágenes que ilustran este número y las reflexiones aquí compartidas un paso más en este camino de visibilización.

María Teresa Muñoz

I. VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES Y GRUPOS VULNERABLES

CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES *VERSUS* DECONSTRUCCIÓN FEMINISTA

Ivonne Acuña Murillo*

RESUMEN Durante siglos se han construido y decantado discursos que pretenden explicar y legitimar la subordinación de las mujeres y un conjunto de violencias ejercidas sistemáticamente contra ellas. Desde diversas disciplinas, se ha construido una realidad donde las mujeres se conciben como lo otro, lo inferior, lo oscuro, lo desconocido, lo impredecible, lo pasional, lo irracional, lo caótico, lo peligroso. Esta visión ha buscado suavizarse al presentarlas también como preciosos objetos dignos de admiración y cuidado dada su fragilidad, cimentada en ideas preconcebidas respecto de su "inferior naturaleza". La biología de los sexos, la división naturaleza-cultura, la impureza relacionada con los ciclos biológicos, el cuerpo colonizado, la explotación económica, la exclusión política y la minoría de edad son discursos convergentes constructores de una realidad en la que el lenguaje se materializa de forma violenta. La superación de la violencia contra las mujeres pasa justo por la deconstrucción de dichos discursos y la elaboración de nuevos marcos teóricos, en los que la categoría *violencia de género* evidencia una violencia legitimada ejercida sobre mentes, cuerpos y espíritus fragilizados previamente.

ABSTRACT Women have been conceived as different, inferior, dark, unknown, passionate, irrational, chaotic, and dangerous. At the same time, it has sought to soften this conception presenting women as objects worthy of admiration and care because of their *fragility*.

* División Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

Discourses about gender biology, nature-culture division, impurity related to biological cycles, colonized body, economic exploitation, political exclusion and nonage have helped to build a violent reality and demonstrate the existence of a legitimate and exerted violence on minds, bodies and spirits previously weakened. Therefore, the path to overcoming violence against women starts from the deconstruction of such discourses and from new theoretical frameworks development.

Palabras clave
discursos, violencia de género, deconstrucción, nuevas categorías

Keywords
discourses, gender violence, deconstruction, new categories

> La violencia es un fenómeno omnipresente y tan difícil de definir como el tiempo, la vida o la muerte, que, como ellos, atraviesa todos los órdenes de la vida […] encontramos violencia en los juegos, en las religiones, en el lenguaje, en la vida política y social.[1]
>
> Hemos asistido pues a un doble proceso, el de deslegitimación de la violencia contra las mujeres y el de elaboración de un nuevo marco de interpretación de la misma […] redefinir la violencia contra las mujeres como un elemento estructural del poder patriarcal y un grave problema social y político.[2]

A lo largo de la historia de la humanidad, la violencia se muestra como una constante "desde el momento en que el ser humano hace su aparición en el mundo [y tiene] que enfrentarse a la naturaleza en forma violenta para poder vivir".[3] Esta forma de violencia originaria, desarrollada bajo el instinto de conservación y autodefensa, se transformó con el tiempo en una cultura del conflicto y de la violencia; del enfrentamiento

[1] Alcira Beatriz Bonilla, "Filosofía y violencia", *Cuadernos FHyCS-UNJu*, México, año 201, núm. 38, p. 15.

[2] Ana de Miguel, "La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 38, enero-junio, Universidad Rey Juan Carlos, 2008, p. 130.

[3] Ramón Espinosa Contreras, *La violencia en la Modernidad. Hacia una alternativa de paz*, México, Ediciones y Gráficos Eón, 2009, p. 13.

con la naturaleza se pasó a la confrontación entre hombres en la lucha por los recursos.

Con el transcurso de los años, esta cultura de violencia fue decantándose y poco a poco fue produciéndose una variedad de discursos, la cual permitió justificar y legitimar el uso de la fuerza en contra de ciertas categorías sociales: los esclavos, los enfermos, los locos, los pobres, los ignorantes, los negros, los amarillos, los indígenas, los diferentes, los otros. Pero de entre todas estas categorías existe una que, de manera singular, aglutina contra sí el mayor número de construcciones discursivas: el caso de las mujeres.

La violencia ejercida en contra de las mujeres presenta un carácter universal; ocurre en todos los tipos de organización social, con independencia del grado de complejidad de las sociedades[4] y sin importar el lugar o el tiempo.

La pregunta obligada es si existe un factor común que permita comprender el carácter de dicha universalidad. Para responder esta interrogante, debe considerarse, en primera instancia, que la vida social se basa en una división que atraviesa todas las otras diferenciaciones culturales. Nos referimos a la división de la humanidad en dos sexos: los hombres y las mujeres. En segunda instancia, debe atenderse a que uno de ellos —los hombres— domina al otro —las mujeres—; en tercera instancia, que sobre la distinción entre los sexos se ha construido una cultura masculina que coloca a los hombres como la medida de todas las cosas.

Sobre estas premisas básicas se ha erigido una serie de discursos con la cual se ha pretendido fundamentar, explicar, justificar y legitimar la subordinación de las mujeres. Desde tales discursos también puede evidenciarse el fondo que subyace a las diversas violencias ejercidas sobre las mujeres y desmontar teóricamente los argumentos que durante siglos se han materializado en contra de ellas.

El descubrimiento, análisis y deconstrucción de estos discursos es una tarea que durante décadas ha ocupado a un gran número de teóricas feministas, quienes aplicaron todo tipo de teorías previas, tratando de encontrar la explicación más satisfactoria y que diera cuenta de la subordinación femenina. Ningún marco teórico alcanzó para responder

[4] Sherry B. Ortner, "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", La primera versión de este artículo fue leída como conferencia, en el curso "Mujeres: mito y realidad", octubre de 1972, en Sarah Lawrence College [en línea], http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/investigacion_genero/complementaria/ort_she.pdf. Más tarde fue publicada, con modificaciones, en Harris, Olivia y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1979.

a la pregunta por qué en todas las culturas las mujeres son consideradas inferiores a los hombres.

En este sentido, Gayle Rubin apuntó en referencia a la teoría marxista que "no hay ninguna teoría que explique la opresión de las mujeres —en su infinita variedad y monótona similitud, a través de las culturas y en toda la historia— con nada semejante a la fuerza explicativa de la teoría marxista de la opresión de clase".[5] Entonces surgió la necesidad de crear nuevas categorías que permitieran explicar un fenómeno cuya teorización escapaba a las grandes corrientes del pensamiento universal.

El objetivo de este trabajo es mostrar algunas de las construcciones discursivas más importantes en torno de la subordinación femenina, las violencias ejercidas contra las mujeres a partir de dichas argumentaciones y el esfuerzo deconstructor de las teóricas feministas.[6]

Discurso biológico

Este tipo de discurso se centra en las evidentes diferencias biológicas entre los sexos, en términos anatómico-genitales y en relación con la función de determinadas partes del cuerpo. Desde aquí, se asume que lo que hacen las mujeres y los hombres en el mundo está determinado "por su biología" y no por otro factor.

El hecho de que las mujeres tengan la capacidad de concebir, llevar en su vientre el producto de esa concepción, parir y amamantar las "convierte" de manera "natural" en las encargadas del cuidado y crianza de los hijos y, por extensión, en las únicas responsables de las actividades domésticas ligadas a la reproducción de la vida familiar, comunitaria y social, como son la preparación de alimentos, la limpieza, el cuidado de ancianos y enfermos, la transmisión de valores, entre otras.

Pero la división de tareas no es el único factor afectado por la diferenciación sexual de los sujetos; los modos de pensar, sentir, actuar, hablar, moverse son también determinados por esas diferencias, de tal suerte que ante la "observación de la evidencia", por siglos se consideró que, efectivamente, el papel social de hombres y mujeres estaba dado por la "naturaleza", en palabras de Ann Okley:

[5] Rubin Gayle, "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo", *Nueva Antropología*, México, vol. VIII, núm. 30, 1986, p. 98.

[6] Aquí no se pretende agotar todos los discursos que han justificado la supuesta inferioridad de las mujeres, ni siquiera apuntar todo lo que puede desarrollarse en torno de uno solo, sino sólo brindar algunos elementos para el análisis discursivo de la violencia en contra de las mujeres.

> Basta con observar la actuación de los hombres y las mujeres en la sociedad para “probar” que las diferencias biológicas vienen seguidas de diferencias de personalidad. Los hombres son más agresivos, independientes, valientes y extrovertidos que las mujeres, y tienen mayor confianza en sus propias capacidades para controlar e influenciar el entorno externo. Las mujeres son más sensibles y perspicaces en sus relaciones con otras personas y dependen más de estas relaciones; son introvertidas y hogareñas y emocionalmente inestables.[7]

El discurso biológico o *biologicista* fue apoyado desde las ciencias sociales a partir de estudios que aportaban “datos irrefutables” de la existencia de dos patrones “naturales”: la femineidad y la masculinidad; el primero asociado a las mujeres y el segundo, a los hombres. Por ejemplo, en 1936, Lewis M. Terman y Catherine Cox Miles publicaron los resultados de la aplicación de 910 preguntas a mujeres y hombres para determinar hasta qué punto las respuestas de un individuo correspondían o no con el promedio de su sexo.[8] Se hicieron preguntas que recogían con claridad la experiencia de cada sexo y se omitieron aquellas que no correspondían claramente a ninguno de los dos patrones: masculino o femenino. El resultado fue que “los hombres y las mujeres son temporalmente distintos”.

En este estudio, se buscó la respuesta típica asociada a la experiencia de vida de los sujetos encuestados, de modo que los resultados pusieron de relieve lo que de manera previa se pensaba en torno de la relación biología-personalidad. Se concluyó que las mujeres se inclinan más por los asuntos domésticos, que son más sensibles e inestables, que tienden al cuidado de los demás, que lloran más que los hombres y se disgustan con más facilidad, que compadecen al débil y al desvalido, que emiten juicios más emocionales y menos objetivos. Por su parte, los hombres mostraron sus preferencias por la política, las ciencias, los negocios, las empresas comerciales, la maquinaria, las actividades al aire libre, las aventuras, los juicios razonados, entre otros.[9]

En las siguientes décadas, se realizaron estudios similares en diversos países; de manera sorprendente, se encontraron enormes coincidencias en la forma de pensar, sentir y actuar de hombres y mujeres, como se había reportado en el estudio de 1936. Parecía que la afirmación primera en torno de la “biología de los sexos” y que la determinación de lo que ambos son y hacen quedaba demostrada. También parecía probarse la agresividad natural de los hombres y la docilidad y subordinación de las mujeres. Este

---

[7] Ann Okley, *La mujer discriminada. Biología y sociedad*, Madrid, Debate, 1977, p. 57.

[8] El libro donde se recogieron los resultados de sus investigaciones se tituló *Sexo y personalidad*.

[9] A. Okley, *op. cit.*, p. 58.

argumento ha sido legitimado al punto de explicar y justificar la violencia ejercida por los hombres en contra de las mujeres, aludiendo a un instinto masculino irrefrenable signado por la biología y contra el que las reglas sociales no siempre funcionan. De ahí muchos de los atenuantes que se utilizan en los juicios en caso de violación y homicidio de mujeres, donde se disculpa al hombre agresor con frases como "estaba más allá de su control", "enloqueció momentáneamente y la mató", "no supo lo que hacía", "ella lo provocó a sabiendas de que no se podía contener", "la agresividad es parte de la naturaleza masculina", y otros argumentos como éstos.

¿Pero por qué la evidencia de los estudios referidos resultó insuficiente a los ojos de quienes pretendían demostrar que la supuesta inferioridad femenina no estaba determinada por la naturaleza? ¿Por qué el argumento de la agresividad masculina y la docilidad femenina adjudicados a la biología no fueron lo suficientemente contundentes para aceptar que las diferencias sociales entre los sexos eran dictadas por la biología?

En la segunda pregunta está la respuesta a ambos cuestionamientos. Lo que saltó a la vista de la persona dispuesta a mirar la relación entre los sexos desde un lugar diferente, fue el punto de partida de los estudios realizados hasta entonces: la biología. Las preguntas evidentes fueron: ¿puede la biología determinar formas de hacer, sentir y pensar opuestas? ¿Puede la biología determinar a quién le corresponde qué papel dentro de la sociedad? ¿Puede la biología justificar la agresividad masculina y la docilidad femenina?

La respuesta fue rotunda; la biología de los sexos no explica que éstos sean considerados diferentes y desiguales. El origen de dicha desigualdad debe buscarse en la *cultura*. A pesar de ello, no bastaba afirmarlo, sino que había que teorizar sobre el tema.

Discurso antropológico

En la antropología existe una antigua tradición relacionada con una supuesta asimetría universal de los sexos, desde la cual los antropólogos intentaron descubrir lo que podía ser considerado universalmente humano en todas las culturas. Como parte de ese código cultural único, hallaron que la subordinación de las mujeres se presentaba con un carácter universal a pesar de que sus funciones sociales variaran de una cultura, una época, a otra.

¿Qué puede haber en la estructura general y en las condiciones de la existencia comunes a todas las culturas que conduzca, en todas las culturas, a conceder un valor inferior a las mujeres? Sherry Otner opina al respecto:

> Concretamente, mi tesis es que la mujer ha sido identificada con —o, si se prefiere, parece ser el símbolo de— algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya. Ahora bien, al parecer sólo hay una cosa que corresponda a esta descripción, y es la «naturaleza» en su sentido más general. Toda cultura o bien la «cultura», genéricamente hablando, está empeñada en el proceso de generar y mantener sistemas de formas significativas (símbolos, artefactos, etc.) mediante los cuales la humanidad trasciende las condiciones de la existencia natural, las doblega a sus propósitos y las controla de acuerdo con sus intereses. Así, pues, podemos igualar aproximadamente la cultura con la noción de conciencia humana o con los productos de la conciencia humana (es decir, con los sistemas de pensamiento y la tecnología) mediante los cuales la humanidad intenta asegurarse su control sobre la naturaleza.[10]

Desde el punto de vista antropológico, la identificación de los hombres con la cultura y de las mujeres con la naturaleza[11] proporcionó un aspecto clave en la explicación de la subordinación femenina como un universal reconocible.

Se ha demostrado que las sociedades tienden a pensar sus divisiones internas a partir de la dicotomía naturaleza-cultura y a entender otras diferenciaciones a partir de ésta:[12] hembra-macho, lo crudo y lo cocido, lo salvaje y lo doméstico, lo húmedo y lo seco, lo abierto y lo cerrado, lo oscuro y lo luminoso, lo misterioso y lo manifiesto, lo oculto y lo claro. Éstas y otras divisiones más se asocian directamente con lo que caracteriza a mujeres y hombres en contraposición: es decir, en cada una de estas dualidades las mujeres siempre aparecen asociadas con lo negativo en la oposición con los hombres.

Al respecto, Ortner se pregunta por qué se considera a la mujer más próxima a la naturaleza. Responde:

> Por supuesto, todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres. Podemos distinguir tres niveles en que

[10] S. Ortner, *op. cit.*, pp. 109-131.

[11] La dicotomía naturaleza-cultura fue analizada por Claude Lévi-Strauss, en su obra *Las estructuras elementales del parentesco*, publicada en 1949. Para este autor, la cultura es un sistema de signos producidos por la actividad simbólica de la mente humana y posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una de sus preocupaciones centrales fue dar cuenta de la transición de la naturaleza a la cultura, para lo cual propone al incesto como la piedra de toque de dicho proceso, siendo el sustento de la alianza y, en consecuencia, el fundamento de toda sociedad humana.

[12] Marta Lamas, "La antropología feminista y la categoría 'género'", *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, 1986, pp. 173-198.

> este hecho fisiológico absoluto tiene significación para nuestro análisis: 1) el cuerpo y las funciones de la mujer, implicados durante más tiempo en la «vida de la especie», parecen situarla en mayor proximidad a la naturaleza en comparación con la fisiología del hombre, que lo deja libre en mayor medida para emprender los planes de la cultura; 2) el cuerpo de la mujer y sus funciones la sitúan en roles sociales que a su vez se consideran situados por debajo de los del hombre en el proceso cultural; y 3) los roles sociales tradicionales de la mujer, impuestos como consecuencia de su cuerpo y de sus funciones, dan lugar a su vez a una estructura psíquica diferente que, al igual que su naturaleza fisiológica y sus roles sociales, se considera más próxima a la naturaleza.[13]

En esta construcción ideológico-discursiva se ve a la cultura —de la que los hombres forman parte— como diferente del mundo de los animales, las plantas y el entorno natural, al que se asocia a las mujeres, vistas como peligrosas y contaminantes.[14] Un ejemplo de esto es la sangre menstrual, que, en clara alusión a los procesos biológicos y naturales que ocurren en el cuerpo de las mujeres, es considerada como contaminante.[15]

Ser asociado a la naturaleza o a la cultura supone la jerarquización de dos realidades bien identificadas, a partir de una clara diferenciación entre lo que no existe ni ocurre vía la voluntad humana y lo que es producto directo de ésta.

La naturaleza existe de una vez y para siempre, mientras que la cultura en su devenir histórico se crea, cambia y ajusta de acuerdo con la inteligencia y racionalidad humanas.

La naturaleza es impredecible, cambiante, peligrosa, útil, pero amenazante para el hombre. Por el contrario, la cultura supone el control de esa otra realidad y su transformación en artefactos útiles para el ser humano.

Si la mujer da vida de manera *natural*, los hombres también lo hacen cuando permiten el paso de otros hombres a una *nueva vida* mediante ritos de iniciación.

Una vez identificada la cercanía de las mujeres con la naturaleza y de los hombres con la cultura, el siguiente paso fue la conformación de un conjunto complejo de normas, valores, costumbres, rituales, prácticas,

---

[13] S. Ortner, *op. cit.*, p. 8.

[14] Louise Lamphere, "Feminismo y antropología", en Carmen E. Ramos (comp.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM-I, 1991, p. 282.

[15] Al respecto, es oportuno recordar los rituales de diversas culturas que tienen por objeto "limpiar" el cuerpo de las mujeres para proteger a la comunidad —en especial, a los hombres— de los efectos contaminantes que pudieran propiciar.

ideologías, discursos desde los cuales las mujeres fueron construidas como seres de segunda, inferiores y subordinadas a los hombres.

De esta manera, la proximidad de las mujeres con la naturaleza les ha significado ser objeto de diversos tipos de violencia, como la reclusión y la exclusión. Pero la historia no termina ahí: si la relación de los hombres con la naturaleza es principalmente de control, explotación y violencia, esta misma forma de relación se traslada íntegra a las mujeres, de tal suerte que los hombres se sienten con el derecho y la obligación de controlar sus formas de pensar, actuar, sentir y tomar posesión del producto de los procesos biológicos del cuerpo de las mujeres, en especial, de su sexualidad y de sus hijos.

La violencia se convirtió entonces en el instrumento idóneo cuando el *amor* y la *religión* no eran suficientes para contener la incierta, oscura, indómita e impura *naturaleza* femenina.

Discurso religioso

> Para la mayor parte de las religiones mundiales la 'mujer' es un 'problema'; desde los tiempos más remotos subordinadas siempre al hombre, en segundos lugares dentro de la familia, de la política y la economía, limitada en sus derechos, incluidos los referentes a su participación en el culto. La igualdad de derechos de la mujer es una magna tarea por cumplir no sólo dentro del cristianismo.[16]

Cabe preguntarse qué tipo de problema han representado las mujeres en las diferentes religiones. No habrá con seguridad una respuesta única, pero pueden señalarse algunos aspectos que bien pueden considerarse comunes a la mayoría de los cultos del mundo.

Primero: históricamente, conforme los hombres se hicieron con el poder de sus comunidades y lograron conformar una cultura de carácter masculino, las diosas-mujeres fueron desplazadas por dioses-hombres.

Segundo: la mayoría de las religiones del mundo se ha formado y fortalecido a partir de pactos entre hombres, y de éstos con la divinidad, sea cual sea su forma, características o sexo.

Tercero: dentro de las diversas instituciones religiosas, por tradición, las mujeres han sido relegadas a las labores más cercanas a lo que hacen dentro de la familia, como el cuidado de los otros, las labores de limpieza, la preparación de alimentos o la atención a los enfermos. Esto se ha traducido en que no se encuentren mujeres ocupando puestos dentro de la alta jerarquía eclesiástica, a menos que bajo su responsabilidad se encuentre un

[16] Hans Küng, *La mujer en el cristianismo*, Madrid, Trotta, 2002. p. 9.

grupo de mujeres, sobre las que sí pueden ejercer cierto tipo de poder, pero impensable que ese poder se extienda a los hombres.

Cuarto: la posición de las mujeres frente al culto mismo, en el que al asumir el principio *Dios es hombre*, se les relega a realizar actividades de apoyo pero nunca a ser las oficiadoras de los diversos rituales.

Quinto: una supuesta impureza natural de las mujeres asociada a los ciclos naturales de su cuerpo, como la menstruación y el parto, que las mantiene alejadas, en términos físicos y simbólicos, de la realización de las tareas de culto.[17] La menstruación y el parto han sido considerados por diversas religiones como aquellos momentos en que las mujeres podrían contaminar a todo aquel que se atreviera a tocarlas, de tal suerte que había que aislarlas por días, antes de que pudieran reincorporarse a la vida de la comunidad. Tal impureza ritual de las mujeres se tradujo en una serie de prohibiciones, por lo que ellas no podían enseñar en la Iglesia, tocar los objetos sagrados, ser ordenadas, bautizar, tocar el corporal, recibir la comunión durante sus periodos menstruales ni cantar en la iglesia.[18]

Sexto: una concepción generalizada, según la cual las mujeres son malas por naturaleza y deben ser contenidas y llevadas por el camino del bien por los hombres y por la religión misma.

Séptimo: una lectura sesgada, misógina y machista, de los textos sagrados de las diversas religiones donde, a fuerza de querer, se encuentran o incluyen las claves de la subordinación femenina y la supremacía masculina, disfrazadas de voluntad divina. Sirva aquí como ejemplo de algunos de estos puntos la religión judeo-cristiana.

De acuerdo con la antropología cristiana el hombre y la mujer fueron creados a imagen y semejanza de Dios: "Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra [...] Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, hombre y mujer los creó".[19] Siendo así que Dios estableció la perfecta igualdad entre ambos y

---

[17] Un análisis de la concepción sobre la impureza de las mujeres en las religiones griega y hebrea se encuentra en "Prescripciones rituales sobre la impureza sexual de la mujer. Coincidencias funcionales entre algunas Leyes Sagradas griegas y Septuaginta Lv. 12 y 15, 18-33" [en línea], http://www.uco.es/investiga/grupos/hum380/collectanea/sites/default/files/21_0.pdf. Para el caso de la religión judía, revisar el texto de las rabinas Diana Villa y Monique Susskind, "El alejamiento de las menstruantes de la sinagoga y de lo sagrado", *Aprender y Enseñar. Cuadernillos de estudio sobre temas relacionados con la mujer en la Ley Judía*, núm. 5, Instituto Schechter de Estudios Judaicos, Jerusalén, enero de 2008 [en línea], http://www.schechter.edu/Lil5-s.pdf

[18] Éstas quedaron asentadas en la Ley de Iglesia, principalmente, mediante el *Decretum Gratiani* (1140 d.C.), el cual se convirtió en ley oficial de la Iglesia en 1234, una parte vital del *Corpus Iuris Canonici* (Código Canónico) que tuvo vigencia hasta 1916.

[19] Génesis 1, 26-27. En el apartado II, de la *Carta a los Obispos* de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y el mundo, escrito en 1994 por el

que ésta se mantuvo hasta el momento del *pecado original* cometido cuando Eva, tentada por la serpiente (símbolo del mal), comió la manzana del árbol prohibido incitando a Adán a hacer lo mismo. Este pecado "altera el modo con el que el hombre y la mujer acogen y viven la Palabra de Dios y su relación con el Creador".[20]

A partir de ese momento, el de la "desobediencia femenina", la igualdad que existía entre hombre y mujer desaparece y, en su lugar, Dios ordena una relación de subordinación de ella hacia él.

Respecto del mito de la creación, en la actualidad y desde la Iglesia católica, se afirma que la creación del hombre, como ser primigenio, y la de la mujer a partir de la costilla de él, no debe interpretarse en términos de subordinación femenina, sino como la intención divina de dar a Adán una compañera que llenara su soledad y fuera su ayuda vital, pues "el objetivo es, en efecto, permitir que la vida de *Adán* no se convierta en un enfrentarse estéril, y al cabo mortal, solamente consigo mismo. Es necesario que entre en relación con otro ser que se halle a su nivel. Solamente la mujer, creada de su misma 'carne' y envuelta por su mismo misterio, ofrece a la vida del hombre un porvenir".[21]

Sin embargo, cabe preguntarse si esta nueva lectura de las sagradas escrituras sustituirá la arraigada interpretación anterior gracias a la cual, durante siglos, la religión judeo-cristiana ha considerado a la mujer como inferior, por haber sido creada en segundo término de una costilla del hombre, y portadora de una "tendencia al mal", cuya prueba irrefutable es el pecado original.

Sobre este punto, puede citarse a san Buenaventura, el Doctor Seráfico, quien contradice la postura según la cual tanto el hombre como la mujer fueron creados a imagen y semejanza de Dios y, por tanto, como

---

entonces cardenal Joseph Ratzinger, titulado "Los datos fundamentales de la antropología bíblica", se afirma que los primeros tres capítulos del Génesis colocan "en el contexto de aquel 'principio' bíblico según el cual la verdad revelada sobre el hombre como 'imagen y semejanza de Dios' constituye la *base inmutable de toda la antropología cristiana*". Esta carta fue aprobada por el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, quien ordenó su publicación. Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 31 de mayo de 2004, Fiesta de la Visitación de la Beata Virgen María. En adelante CO.

[20] *Ibidem*, p. 2.

[21] Génesis 2, 4-25. En la *Carta a los Obispos,* se sostiene que la mujer debe buscar restablecer la relación de igualdad que en un primer momento Dios estableció, pero no a partir del feminismo como teoría y forma de acción, sino asumiendo su "papel tradicional", como madre-esposa-ama de casa, complemento del hombre y en algunos casos también como participe de la vida pública, pero sin dejar a un lado el papel que "Dios le mandó a desempeñar". Desde esta perspectiva, ambos *roles*, el femenino y el masculino, deben verse como iguales sin demeritar lo hecho por las mujeres.

iguales, al sostener que "la imagen de Dios está más diferenciada en la mujer porque el hombre es viril y fuerte, y la mujer débil y frágil". Para él, la formación de Eva de la costilla de Adán iba perfectamente de acuerdo con la naturaleza del hombre, quien "supera a la mujer en dignidad de origen, en fuerza para actuar y en autoridad para gobernar".[22]

Así, la superioridad biológica del hombre tiene influencia sobre su inteligencia, debido a que la facultad intelectual superior, viril y masculina, dirige el alma hacia Dios y hacia las cosas más altas (la *superior portio rationis*); mientras que la razón inferior, afeminada e imperfecta, vuelve el intelecto hacia los objetos externos y mudables.[23] La consideración del Doctor Seráfico acerca de las mujeres tuvo una enorme influencia en la España medieval y pasó a los pueblos de América, por medio de la conquista.

San Buenaventura no fue el único religioso notable que opinó acerca de las mujeres. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás de Aquino afirmó que "en relación con la naturaleza individual, la mujer es defectuosa y espuria, porque la fuerza activa de la semilla masculina tiende a la producción de una perfecta semejanza en el sexo masculino; mientras que la producción de la mujer proviene del defecto en la fuerza activa o de alguna indisposición material, o incluso de alguna influencia externa; como la de un viento del sur, que es húmedo, como lo observa el filósofo".[24]

> A partir de esta lectura se concluye que la mujer es inferior, física, mental y moralmente hablando, y que dada su tendencia al mal sólo puede ser dominada por el hombre a través de su confinamiento a la vida privada y gracias a una férrea disciplina y celosa vigilancia impuestas desde la moral vigente.
>
> Estas ideas llegan a América con los conquistadores, para quienes la mujer, a decir de Octavio Paz, en su obra *El Laberinto de la Soledad* aparece como "un animal salvaje domesticado, libidinoso y pecador de nacimiento, que debe ser sometido con un palo y guiado por las riendas de la religión", esto, continúa Paz, puede apreciarse en dos dichos populares: "El lugar de la mujer está en el hogar, con una pierna rota" y "entre santa y santo, pared de cal y canto". [25]

---

[22] Cit. por Elsa M. Chaney, *Supermadre. La mujer dentro de la política en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 72.

[23] *Idem.*

[24] *Summa Theologica*, I, q. 92, a. I, cit. por E. M. Chaney, *op. cit.*, p. 71.

[25] Ivonne Acuña Murillo, "Pensamiento católico y teoría feminista, ¿posturas irreconciliables?", *Foro Multidisciplinario de la Universidad Intercontinental,* Universidad Intercontinental, México, núm. 3, enero-marzo, 2007, pp. 37 y 38.

Esta visión respecto de las mujeres supuso su exclusión de la Iglesia como institución jerarquizada y su inclusión como parte de quienes profesan el culto. En términos llanos y de acuerdo con la tradición, "se afirma que la Iglesia (como lugar de culto, no como institución) es para las mujeres y la religión, para los hombres. Esto es, para ellas los rezos y la devoción y para ellos la interpretación de las *Sagradas Escrituras*, la teología, el sacerdocio y los puestos dentro de la jerarquía eclesiástica".[26]

Más allá de las opiniones de los padres de la Iglesia, san Buenaventura y Santo Tomás, dentro de la alta jerarquía católica, actualmente continúa negándose a las mujeres la participación en el sacerdocio y el acceso a los puestos, como se reitera en la *Carta a los Obispos*: "en esta perspectiva, también se entiende que el hecho de que la ordenación sacerdotal sea exclusivamente reservada a los hombres no impide en absoluto a las mujeres el acceso al corazón de la vida cristiana. Ellas están llamadas a ser modelos y testigos insustituibles para todos los cristianos de cómo la Esposa debe corresponder con amor al amor del Esposo".[27]

Sin embargo, aunque dentro de la Iglesia se limita lo que pueden hacer las mujeres y aun cuando para esa institución las labores familiares siguen siendo el eje fundamental del papel de las mujeres en el mundo, la misma jerarquía católica es más abierta en torno del rol de éstas en la sociedad, pues les reconoce una mayor participación, no sin discusiones y posiciones encontradas.[28]

Termina aquí este ejemplo para afirmar que a pesar de los cambios históricos sufridos por la concepción de las diversas iglesias sobre las mujeres, los efectos causados por los siglos durante los cuales las principales religiones han adoctrinado a sus fieles en la creencia de la inferioridad femenina son profundos y diversos. Entre las principales consecuencias del discurso religioso discriminador hacia las mujeres se encuentran:[29]

[26] *Ibidem*, p. 38.

[27] CO, 7. En 2004, siete mujeres de Alemania, Austria y Estados Unidos causaron un gran revuelo al ser ordenadas sacerdotisas católicas por un obispo no reconocido por Roma. Correspondió al Cardenal Ratzinger excomulgar a esas mujeres, después de que se negaran a retractarse del paso que habían dado. Cita tomada de I. Acuña, "Pensamiento católico y teoría feminista ¿posturas irreconciliables?"

[28] Al respecto, consultar las posturas de los papas León XIII, Pío X, Pío XII, Benedicto XV y Benedicto XVI en I. Acuña, *op. cit.*

[29] Éstas fueron tomadas de Juan José Tamayo, "Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones", Fundación Carolina, Universidad Carlos III de Madrid, p. 2. En la cita, Tamayo se refiere al Papa Emérito Benedicto XVI y al texto *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y el signo de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald* [en línea], http://img89.xooimage.com/files/f/e/4/luz-del-mundo-lib...icto-xvi-37b8cab.pdf_

1. Que las mujeres sean consideradas como las grandes perdedoras y olvidadas de las religiones al no ser vistas como sujetos morales ni como sujetos religiosos. Lo primero lleva a que sean consideradas como menores de edad, al cuidado de los hombres; lo segundo origina que sólo los varones puedan ser sacerdotes en la Iglesia católica, imanes en el Islam y rabinos en el judaísmo ortodoxo.

2. Que la organización de las religiones se base en un sistema patriarcal, en el que las mujeres acceden con dificultad a puestos de responsabilidad en sus comunidades religiosas.

> El poder suele ser detentado por varones. A las mujeres les corresponde acatar las órdenes. Lo que tiende a justificarse por el discurso androcéntrico de las religiones apelando a la voluntad divina: es Dios quien encomienda el poder y la autoridad a los varones. En el caso del cristianismo, se apela a Jesús para cerrar el paso a la ordenación sacerdotal de las mujeres. Lo afirma el papa en el libro-entrevista con el periodista Peter Seewald *Luz del mundo*: No es que no queramos ordenar a las mujeres sacerdotes, no es que no nos guste. Es que no podemos, porque así lo estableció Cristo, que dio a la Iglesia una figura con los Doce y, después, en sucesión con ellos, con los obispos y los presbíteros (los sacerdotes).[30]

3. Que las religiones hayan legitimado de múltiples formas la exclusión de las mujeres de la vida política, la actividad intelectual y el campo científico y que sus funciones se vean constreñidas al ámbito privado y a la realización de todas las tareas relacionadas con el cuidado de niños, ancianos, gente enferma, preparación de alimentos, limpieza, atención de los varones del hogar, y demás.

4. Que la mayoría de las religiones niegue a las mujeres el reconocimiento y el ejercicio de derechos reproductivos y sexuales, por lo que no son dueñas de su propio cuerpo, no se les permite planificar la familia, no pueden ejercer su sexualidad fuera de los límites impuestos por la religión, y que en los tres casos deban someterse a la autoridad de su padre, su marido o cualquier otro varón de la familia, al consejo y sanción de su confesor.

Todo lo anterior ha llevado a la imposición de diversos tipos de violencia en contra de las mujeres.

> Las religiones han ejercido históricamente —y siguen ejerciendo hoy— distintos tipos de violencia contra las mujeres: física, psíquica, simbólica, religiosa. Los textos sagrados dejan constancia de ello. Justifican pegar a las mujeres, lapidarlas, ofrecerlas en sacrificio para cumplir una promesa y para

[30] *Ibidem*, pp. 1-4.

aplacar la ira de los dioses, dejarlas encerradas en casa hasta que se mueran, imponerles silencio, no reconocerles autoridad, no valorar su testimonio en igualdad de condiciones que a los varones, considerarlas inferiores por naturaleza, exigirles sumisión al marido, etc. Las prácticas religiosas vienen a ratificarlo. A las mujeres no se les reconoce la presunción de inocencia, sino que se las tiene por culpables mientras no se demuestre lo contrario. Son ellas las que caen en la tentación y tientan a los varones, y por eso merecen castigo.[31]

Discurso sobre el cuerpo

Por siglos, los cuerpos humanos han sido objeto de múltiples ideologías, teorizaciones y prácticas, y han operado como el elemento clave para definir las identidades de género. "Ser mujer" o "ser hombre" significa poseer un cuerpo sexuado en femenino o en masculino y poseer una identidad sexual concreta, determinada por los cánones vigentes en cierto tiempo y lugar.

El cuerpo se convierte en un espacio sobre el cual es posible identificar no sólo una determinada identidad sexual, sino ciertos atributos, modelos de comportamiento, normas, valores, costumbres, jerarquías, fortalezas, debilidades, anhelos, aberraciones, carencias, excesos, patrones estéticos; en síntesis, la historia de las diferentes culturas. Es el cuerpo un lienzo donde plasmar las más altas aspiraciones y los más bajos deseos. El cuerpo no es simplemente un "ropaje" con el que se nace, sino una construcción secundaria derivada de la palabra, la voz, la mirada, los discursos de los "otros".

De manera particular, el cuerpo de las mujeres se ha convertido en el receptáculo de una serie de discursos masculinos de todo orden: religioso, moral, sexual, estético, económico, político. Ha sido cubierto o descubierto, adelgazado o engordado, amado o violentado, poseído, compartido o vendido, adorado o destruido, ensalzado o envilecido, todo de acuerdo con los deseos, necesidades, intereses o caprichos de las culturas masculinas, masculinizadas y masculinizantes. A pesar de que son muchos los ejemplos que pueden citarse, aquí sólo referimos algunos.

Los "pies de loto": al inicio de la dinastía Song (937–975), surgió en Nanjing, China, la costumbre de vendar los pies de las niñas, de 2 a 5 años, de las familias acomodadas para evitar el crecimiento de los pies. Antes de colocar el vendaje humedecido con sangre animal y yerbas, los dedos de cada pie eran doblados y presionados con fuerza contra la planta del pie hasta romperse; a su vez, las uñas eran cortadas al ras, incluso arrancadas, para evitar que al crecer se enterraran en las plantas de los pies. Los dedos rotos eran mantenidos apretados contra la planta del pie y éste era estirado hacia abajo, formando línea recta con el resto de la pierna. En esta

[31] *Ibidem*, pp. 3 y 4.

posición el arco se rompía por fuerza. El vendaje se cambiaba diariamente o tres veces a la semana, según los recursos de la familia.

Este brutal procedimiento provocaba enormes dolores y frecuentes infecciones, necrosis, deformidad, incapacidad de por vida e incluso la muerte. Por ello, la mayoría de las mujeres de clase baja no eran víctimas de semejante "privilegio", pues tenían que trabajar y en ninguna de las situaciones mencionadas habrían podido hacerlo. Sin embargo, en muchas ocasiones se sometía a la hija mayor de las familias pobres al "vendado de pies", con el objeto de que consiguiera casarse con un hombre acomodado y elevara el nivel de vida de la familia.

El vendado de pies tenía como propósito resaltar la belleza y la delicadeza de las mujeres que habían sido sometidas a esta tradición, pues los pies pequeños eran altamente apreciados y las mujeres que los poseían, al no contar con el soporte suficiente para caminar erguidas y sin problemas lo hacían despacio, flexionando un poco las rodillas y balanceándose, lo que hacía su andar, el "andar de loto", parecido al movimiento del loto mecido por el aire, más "erótico y refinado", y las ubicaba en mejor posición para conseguir un buen marido. De hecho, el pie ideal no debía alcanzar una extensión mayor a los 7 centímetros, un pie de estas dimensiones era conocido como "loto dorado".

Para los hombres, era un signo de estatus contraer matrimonio con una mujer de "pies de loto", ya que la incapacidad causada por este brutal procedimiento impedía a las esposas hacer algo más que supervisar la ejecución de las labores de una casa, incluidas las más sencillas, por lo que había que contar con un buen patrimonio para pagar a otras mujeres para que realizaran las labores que la dueña de casa no podía ejecutar.

Además de las consecuencias inmediatas mencionadas, la deformación de los pies vendados provocó complicaciones a medida que las niñas iban creciendo hasta convertirse en mujeres vulnerables; en muchos de los casos, las infecciones dañaban sus órganos internos y, en otros, el caminar inestable podía provocar caídas, lo que aumentaba la probabilidad de quebrarse las caderas y otros huesos. Se calcula que más de mil millones de mujeres chinas fueron sometidas a este tratamiento, entre los siglos x y xx.

La ablación o mutilación genital femenina (A/MGF): se define como "práctica tradicional que consiste en la extirpación total o parcial de los genitales externos femeninos, o su alteración por razones que no son de índole médico".[32] Se cree que esta práctica nació en Egipto y tiene unos

[32] Lucas Bénédicte, "Aproximación antropológica a la práctica de la ablación o mutilación genital femenina", doctorando en Estudios Avanzados en Derechos Humanos en el Instituto Bartolomé de Las Casas de Universidad Carlos III de Madrid, y en Antropología jurídica, en la Universidad La Sorbonne-Paris I (Francia), p. 1.

4 mil años de antigüedad; suele realizarse a niñas de entre 4 y 12 años, aunque en algunas culturas de África puede hacerse a unos días del nacimiento, antes de la boda o después del primer embarazo. Existen distintos tipos de ablación:

> Tipo I: escisión circular del prepucio clitoridiano con o sin extirpación parcial o total del clítoris. Se suele denominar circuncisión "sunna". Tipo II: extirpación parcial o total del clítoris con extirpación parcial o total de los labios menores. Corresponde a la clitoridectomía. Tipo III: extirpación del clítoris, de los labios menores y de los labios mayores, y cosido o estrechamiento, es decir sutura de los costados de la vagina dejando tan sólo un orificio diminuto para el paso de la orina y de la sangre menstrual. Se denomina infibulación, y es la forma más radical de A/MGF. No es la forma más frecuente; corresponde a un 20% de los casos conocidos. Se suele practicar en Sudán y Somalia de manera importante, y en Egipto, Eritrea, Etiopía, Gambia y Kenia en menor medida, pero la prevalencia interna varía mucho de un país a otro. Cabe añadir que el orificio siendo mínimo, una "desinfibulación" es necesaria para el parto, y después del parto se suele practicar una "reinfibulación". También se suele realizar una "desinfibulación" el día de la boda para permitir la relación sexual —acto, que, en ciertas comunidades, lleva a cabo el propio marido con un cuchillo— y luego la mujer es "reinfibulada". Tipo IV: abanico de prácticas variadas e inclasificables que incluyen: la punción, perforación o incisión del clítoris y/o de los labios, el estiramiento del clítoris y/o de los labios, la cauterización del clítoris y del tejido circundante, el raspado del tejido que rodea el orificio vaginal (cortes del "angurya") o corte de la vagina (cortes del "gishiri"), introducción de substancias o hierbas corrosivas en la vagina para provocar un sangrado o para estrechar el conducto vaginal, y cualquier otro procedimiento que se adapte a la definición.[33]

La ablación se practica sobre todo a niñas y adolescentes de entre 4 y 14 años. No obstante, en algunos países se realiza en niñas menores de 1 año, como por ejemplo, en Eritrea y Malí, donde la práctica afecta a 44% y 29% de estas niñas, respectivamente. Las personas que efectúan la ablación genital femenina son, en general, comadronas tradicionales o parteras profesionales, cuyos servicios son altamente valorados y muy bien remunerados.

La A/MGF causa daños irreparables; puede provocar infecciones agudas y septicemia e incluso la muerte de la niña por colapso hemorrágico

[33] *Ibidem*, pp. 3 y 4.

o neurogénico debido al intenso dolor y el traumatismo. "Muchas niñas entran en un estado de colapso inducido por el intenso dolor, el trauma psicológico y el agotamiento a causa de los gritos."[34]

> Otros efectos pueden ser una mala cicatrización; la formación de abscesos y quistes; un crecimiento excesivo del tejido cicatrizante; infecciones del tracto urinario; coitos dolorosos; el aumento de la susceptibilidad al contagio del VIH/SIDA, la hepatitis y otras enfermedades de la sangre; infecciones del aparato reproductor; enfermedades inflamatorias de la región pélvica; infertilidad; menstruaciones dolorosas; obstrucción crónica del tracto urinario o piedras en la vejiga; incontinencia urinaria; partos difíciles; y un incremento del riesgo de sufrir hemorragias e infecciones durante el parto.[35]

De acuerdo con la UNICEF, la mutilación o ablación genital femenina se practica y justifica por diversas razones, entre ellas: *1)* las de orden sexual, para controlar o mitigar la sexualidad femenina; *2)* las de tipo sociológico, como rito de iniciación de las niñas a la edad adulta o en aras de la integración social y el mantenimiento de la cohesión social; *3)* por higiene y belleza, pues se cree que los genitales femeninos son sucios y antiestéticos; *4)* por salud, ya que se piensa que aumenta la fertilidad y hace el parto más seguro; *5)* por cuestiones religiosas, debido a la creencia errónea de que la ablación genital femenina es un precepto religioso.[36]

Otro caso de intervención social del cuerpo de las mujeres está directamente relacionado con *la negación de su derecho al control sobre su propio cuerpo* e incluye la presión que ejercen sobre ellas la familia, la comunidad, la Iglesia y la autoridad gubernamental, para que tengan hijos e hijas sin desearlo o en un número mayor del que quisieran, a edades tempranas, en circunstancias poco favorables y poniendo en riesgo su integridad física y mental; además, se les niega el uso de métodos anticonceptivos o, por el contrario, son obligadas a utilizarlos. El derecho a decidir sobre un embarazo no deseado también les ha sido negado.

Un caso más, ligado con el anterior, tiene que ver con *el control que se ha ejercido y pretende ejercer sobre la sexualidad femenina*, lo cual ha conducido a colonizar el placer sexual de las mujeres y subordinarlo a las necesidades y deseos masculinos. La sexualidad femenina es constreñida al logro de la maternidad y la conservación de la especie a partir del control de los cuerpos de las mujeres y sus ritmos biológicos, vía la fuerza o por medio

[34] UNICEF, "Mutilación/ablación genital femenina" [en línea], http://www.unicef.org/spanish/protection/index_genitalmutilation.html

[35] *Idem.*

[36] *Idem.*

de la persuasión moral o religiosa. Como consecuencia de lo anterior, una mujer no puede vivir libremente su sexualidad sin ser tachada de "loca", "puta", "zorra".

La intervención en el cuerpo de las mujeres va desde prácticas en apariencia inofensivas, como las modas y con ellas el uso de calzado inadecuado y prendas de vestir incómodas, hasta la colocación de anillos para prolongar de manera no natural el largo del cuello. "El velo de las musulmanas traslada el cuerpo de la mujer a las murallas de su casa que siguen haciéndolas invisibles para lo público y reservadas en exclusividad para sus dueños".[37]

Mediante el cuerpo se determina si una mujer es virgen o no, y se tasa su valor dentro de la familia o la comunidad. En el cuerpo femenino se lavan las ofensas de honor cuando una mujer musulmana es violada para pagar una falta cometida por un familiar masculino, cuando muere apedreada acusada de cometer adulterio o asesinada por su propia familia por mantener relaciones sexuales antes del matrimonio.

Todas las prácticas aquí referidas se sustentan en una construcción discursiva que prescribe, justifica y alienta un sinnúmero de violencias en contra de los cuerpos de las mujeres, comenzando por una extendida concepción negativa en torno del cuerpo femenino:

> El aspecto material de lo femenino, "el cuerpo humano de ella, la cosa más propensa a la grosera corrupción material", tendrá un tinte *doblemente* negativo. Cuanto más material sea lo femenino, tanto más maligno será; cuanto más materializado sea lo femenino, tanto más oscuro será. Es sobre el cuerpo físico de la mujer donde las fantasías de la inferioridad femenina se hacen más floridas, pues justo ahí se constela "el lado abismal del hombre corpóreo, con sus pasiones animales y su naturaleza instintiva".[38]

Discurso político

Los discursos políticos que desde la Grecia clásica han sustentado en cccidente los argumentos en torno de la democracia, la ciudadanía y la participación política, tienen como eje articulador la división entre los sexos. Aristóteles proporcionó las claves a partir de las cuales fue posible pensar la política como una cuestión propiamente masculina.

---

[37] Mercedes Navarro, "Religión, sexualidad y violencia: lectura bíblica feminista de textos del Génesis", en Sylvia Marcos (ed.), *Religión y género*, Madrid, Trotta, 2004, p. 68.

[38] James Hillman, *El mito del análisis. Tres ensayos de psicología arquetípica*, Madrid, Siruela, 2000, p. 251.

Para este filósofo griego, el mundo estaba divido en dos tipos de personas: las superiores y las inferiores. Entre las primeras se contaban los hombres adultos libres; entre las segundas, las mujeres, los niños, los esclavos y los extranjeros. Ambos grupos se encontraban unidos por relaciones de necesaria dominación y subordinación, en las cuales el nexo entre el elemento naturalmente dominante y el naturalmente dominado era esencial para la preservación de ambos, de tal manera que el trabajo de las personas inferiores constituía la condición necesaria sobre la que descansaba la vida pública. El trabajo doméstico de las mujeres, niños y esclavos era indispensable para el ejercicio de la ciudadanía masculina, pues otorgaba a los hombres el tiempo libre necesario para dedicarse a la política, además de que en el hogar se realizaban todas aquellas actividades que les permitían reponer sus fuerzas y desempeñarse activamente en el ámbito de la política.

Según Aristóteles, como consecuencia de la división entre las personas, existía una separación entre el espacio "no político", el del οἶκος (del griego, "hogar"; en Roma, a la cabeza de éste, se encontraba el *paterfamilias*), y el "político", representado por la *polis* (del griego πόλις, transliterado como *polis* y que significa ciudad-Estado). Por supuesto, el segundo era superior al primero. "La división entre personas y espacios dio lugar a una realización diferenciada de la virtud, la cual se entiende como la predisposición a procurar el bien de todos en los asuntos públicos y estaba acompañada de ciertas características que permitían a los individuos conducirse como ciudadanos, entre ellas, la razón y la responsabilidad. La total realización de la virtud moral sólo se lograba mediante la participación en la vida pública, reservada para los hombres adultos libres."[39]

Desde esta lógica, sólo algunos hombres podían alcanzar la calidad de ciudadanos. En cambio, las mujeres participaban de la virtud y la racionalidad en un sentido limitado, propio a su confinamiento en una asociación inferior, por lo que ninguna de ellas podía siquiera aspirar a lograr tal calidad.

Según refiere Jean Bethke Elshtain,[40] en el esquema aristotélico las mujeres quedaban reducidas a idiotas (del griego *idiotes*), es decir, a individuos que no participaban en la polis, o personas privadas, es decir, no totalmente racionales y con una única virtud, acorde con su esfera, y necesaria y únicamente para el control de sí mismas. De esta visión se deriva una teoría de la ciudadanía basada en dos supuestos: *1)* la vida de la polis es superior a todas y *2)* en la polis, las personas públicas son responsables,

[39] I. Acuña Murillo, "Repercusiones actuales de la exclusión política de las mujeres en el pensamiento filosófico del contrato social de los siglos xvii y xviii", *Intersticios, Filosofía/Arte/Religión*, Universidad Intercontinental, México, año 10, núm. 21, 2005, p. 96.

[40] Elshtain Jean Bethke, *Public Man, Private Woman: Woman in Social and Political Thought*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993.

racionales y cuentan con un alto bien moral y un alto sentido de justicia; además, participan en la vida privada, pues son sus elementos integrales.

La concepción aristotélica en torno de los espacios "político" y "no político", como propios de los hombres y las mujeres respectivamente, tuvo una enorme influencia en la teoría política occidental hasta bien entrado el siglo xx. Basta en este caso revisar la posición de los tres filósofos contractualistas más importantes de la modernidad.

En su obra *Leviatán*, Thomas Hobbes ubica de nuevo a la familia y a las mujeres en ese espacio prepolítico, donde Aristóteles las había colocado. Sostiene que en la sociedad coexisten un contrato social y la obediencia absoluta a la autoridad, la cual se encuentra tanto en el mundo privado como en el público. En este caso, el espacio político aristotélico —que en adelante se llamará *público*—, se caracteriza por la existencia de un contrato social a partir del cual "los hombres" tácitamente ceden sus derechos políticos a favor del monarca, a cambio de que éste brinde a todos la paz y la seguridad. No ocurre lo mismo en el espacio no político —desde ahora, *privado*—, donde la inexistencia de una lógica contractual es sustituida por lo que Carole Pateman denomina "consenso aparente". De acuerdo con él, mujeres y niños aceptan "tácitamente" la autoridad masculina, y la aceptación forzada de ambos se confunde con consentimiento.

En esta misma línea, puede agregarse lo siguiente:

> La visión hobbesiana sobre la división público-privado deja a las mujeres sin un discurso moral y las obliga a vivir bajo un conjunto de términos alejados de toda crítica. Es decir, priva a las mujeres de la capacidad de pensar, juzgar, cuestionar y actuar, por medio de la imposición de un lenguaje aderezado con términos morales. Para Elshtain, Hobbes despoja a las mujeres de sus capacidades lingüísticas, de las relaciones sociales y de las formas de vida que ellas presuponen; así, la voz de las mujeres es silenciada.[41]

Después de Hobbes, John Locke, otro de los pensadores del contrato social, proporciona una versión del individuo abstracto, basado en la oposición histórica liberal entre una humanidad ideal-abstracta y una real-concreta. La división epistemológica de Locke entre mente y cuerpo, entre razón —como racionalidad formal— y pasión —como algo que apenas contiene deseo—, se refleja en la división de dos esferas divergentes, una pública y otra privada. En la primera, los individuos son libres e iguales legalmente; hacen contratos, llegan a acuerdos de beneficio mutuo, pro-

[41] I. Acuña Murillo, "Repercusiones actuales de la exclusión política…", p. 98. Para Hobbes es importante controlar todas aquellas voces imbuidas de pasión que en algún momento pueden llamar a la sedición, entre ellas las de las mujeres, al ser vistas como no racionales.

tegen ciertos derechos e intereses. "El espacio y la mente pública existen como defensa contra la esfera privada, en la cual el deseo es concebido como incontrolable y arbitrario. En el mundo público, las personas hablan el lenguaje común de la razón, viven bajo las leyes del Estado, las obligaciones del mercado y las costumbres de los diferentes cuerpos sociales a los cuales pertenecen."[42]

Por el contrario, en el espacio privado, los seres humanos están a merced de sus propias impresiones y deseos, precisamente porque no opera la lógica del contrato social ni la racionalidad. Al pertenecer a este segundo ámbito, las mujeres quedan restringidas a un deseo irracional que no reconoce el trato entre iguales, por lo que las relaciones dentro de la familia se jerarquizan a partir de reconocer en el hombre a la máxima autoridad.

Otro filósofo contractualista, Jean Jacques Rousseau, se encarga finalmente de prescribir la segregación sexual en política. Para el ginebrino, las mujeres eran una amenaza para el orden político, por lo que debían ser excluidas del mundo público. Constituían una fuente de desorden porque su ser, o su naturaleza, era tal que las llevaba a ejercer una influencia desorganizadora en la vida social y política. Las mujeres llevaban un desorden en su propio centro, en su moralidad, el cual provocaba la destrucción del Estado. La falta de virtud de las mujeres, según Aristóteles, el silenciamiento de su voz, declarado por Hobbes y su equiparación al deseo irracional, a decir de Locke, fueron llevados por Rousseau hasta el punto de suponer que la participación de las mujeres en política provocaría la aniquilación del Estado.

Las ideas de estos cuatro pensadores en torno de la participación política de las mujeres transcendieron el tiempo y el espacio y aún en pleno siglo XX abonaron a la construcción de una teoría democrática que bajo ninguna circunstancia cuestionó que la mitad de las habitantes del planeta no era reconocida como sujetos de derechos políticos.

No se piense que por que ahora las mujeres pueden votar y ser electas para puestos de elección popular, han desaparecido todas las formas a partir de las cuales se puede limitar el acceso de las mujeres al ejercicio de sus derechos políticos.

De hecho, los discursos que han justificado la exclusión política de las mujeres han tenido dos tipos de repercusiones: la primera, de carácter teórico-normativo, es decir, en el "deber ser" de la democracia; la segunda, referente a la práctica concreta de las mujeres en el ámbito político. En el primer caso, se encuentran los siguientes: *1)* el desconocimiento u ocultamiento de la contradicción existente entre la "natural" subordinación de las mujeres en lo privado y el ejercicio libre de la ciudadanía en lo público, *2)* la contradicción entre libertad e igualdad y el supuesto de que las mujeres son

[42] *Ibidem*, p. 100.

sometidas por naturaleza han pasado inadvertidos, han quedado fuera de los temas tratados por los filósofos y teóricos de la democracia moderna, y de las luchas por democratizar al liberalismo, *3)* los teóricos de la democracia moderna ignoran las limitaciones que la subordinación de las mujeres en lo privado imponen al ejercicio de la ciudadanía femenina en lo público, *4)* los teóricos de la democracia moderna, ante la también "natural" exclusión de las mujeres del espacio público, no han puesto en duda la legitimidad del "deber ser" de la democracia, la cual no toma en cuenta a las mujeres.

En el segundo caso, se contempla la ambigüedad y la contradicción en el estatus ciudadano de las mujeres, ocasionado por *1)* su incorporación al orden civil como subordinadas a los hombres, como inferiores a ellos, *2)* su subordinación en lo privado, *3)* una disposición menor de recursos, materiales y simbólicos, en comparación con los de los hombres, *4)* una experiencia histórica considerada como impropia para la participación política. El mejor ejemplo de ello es la maternidad, vista como la antítesis de los deberes ciudadanos.

Hasta hoy, estas limitaciones han caracterizado el ejercicio ciudadano de las mujeres, quienes, a pesar de todo, han instrumentado una serie de estrategias —como las cuotas en las cámaras, por medio de redes y organizaciones sociales y políticas— que les han permitido remontar, en alguna medida, los obstáculos impuestos por una concepción anquilosada de la política y sus actores, rebasada ya por la misma realidad.

Sin embargo, en los últimos años se han presentado diversos fenómenos —como la "violencia política de género"— definidos como "acciones agresivas cometidas por una o varias personas que causen daño físico, psicológico o sexual en contra de una mujer o varias, en ejercicio de la representación política [...] los actos de violencia política hacia las mujeres serán, entre otros, los impuestos por estereotipos de género, la realización de actividades y tareas ajenas a las funciones y atribuciones de su cargo, proporcionar a las mujeres candidatas información falsa, entre otros".[43]

La violencia política de género se presenta también cuando una funcionaria pública, representante popular o gobernante es coaccionada para dejar su cargo antes del tiempo estipulado por el mandato mismo. En casos extremos, la coacción va acompañada de intimidación, amenazas, agresiones físicas y verbales y la muerte misma.

Así, las consecuencias de la exclusión política discursiva de las mujeres van más allá de la mera teorización, para materializarse en una forma más de violencia que se suma a las ya mencionadas.

[43] Esta definición está contenida en la reforma a la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y al Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (Cofipe).

Discurso económico

El discurso económico a partir del cual se justifican otras violencias ejercidas sobre las mujeres tiene como primera instancia la minoridad jurídica de éstas, toda vez que desde hace mucho tiempo se les ha considerado incapaces para administrar los bienes de la familia y los suyos propios.

Asimismo, se les ha limitado el derecho a heredar, a generar sus propios recursos y a hacer uso de ellos. En la actualidad, los ejemplos más comunes se relacionan con el trabajo no pagado que mujeres y niños realizan en el ámbito doméstico, el recibir menos salario por trabajo igual que el de los hombres, la privación a que son sometidas por parientes masculinos, padre, hermano, esposo, pareja, quienes les limitan los recursos económicos o, en muchos casos, cuando se apropian del dinero obtenido por ellas mediante el desarrollo de alguna actividad.

Pero existe una violencia económica de tipo estructural que sistemáticamente se ejerce en contra de las mujeres y que tiene que ver con el capitalismo como modelo de acumulación de capital.

> Durante la Antigüedad y la Edad Media el trabajo de las mujeres se encontraba indisolublemente ligado a las labores domésticas, a éstas podían sumarse actividades de apoyo al trabajo masculino en la agricultura, el pastoreo, las artesanías, etc. Es en la época moderna, a partir de la primera revolución industrial que las mujeres, al igual que niños y niñas, comienzan a verse "obligadas" a "trabajar" fuera de casa por salarios inferiores a los de los hombres adultos y cubriendo extenuantes jornadas de trabajo de 14 a 18 horas, por supuesto sin abandonar su papel y actividades como amas de casa.
>
> De esta forma, la redefinición social del papel de la familia y las mujeres, con el surgimiento y gradual desarrollo del capitalismo, el Estado-nación y el espacio público, a partir del siglo XVI, ha sido una constante. En el imaginario colectivo, dicho papel se ha transformado pasando del ideal de la mujer doméstica asociada a la frugalidad, el recato, la vigilancia de su hogar y la crianza personal de sus hijos [...] al de la mujer trabajadora que además de cuidar su hogar se desempeña en el ámbito público, llevando con ella muchas de las tareas y el *status* propios del ámbito privado.
>
> Esta transición no ha sido tersa; por el contrario, detrás de ella se oculta un conjunto de violencias ejercidas sobre las mujeres. Este conjunto forma parte de las estrategias de acumulación del capital y hoy siguen vigentes. Entre tales violencias pueden mencionarse las siguientes: *1)* Ser las responsables de la reproducción biológica de la mano de obra, de la activa y de la que forma el ejército industrial de reserva; *2)* Verse arrojadas al mercado de trabajo en condiciones de explotación; *3)* Verse obligadas a exponer a sus propios hijos e hijas a extenuantes jornadas de trabajo, so pena de no ser contra-

tadas; *4)* La realización gratuita de labores domésticas que permite a los trabajadores varones estar en condiciones de vender su fuerza de trabajo al capitalista a bajo costo. A éstas se suman: *5)* Un proceso de desplazamiento que las convierte en el eslabón más frágil, pero más productivo en el proceso de acumulación; *6)* El reforzamiento de su papel como "objeto-mercancía", lista para ser vendida, violada, asesinada, prostituida, embarazada y obligada a entregar a sus hijos e hijas para ser vendidos, todo en el contexto de un mercado donde la demanda por mujeres jóvenes y niñas aumenta día con día en el marco del fenómeno denominado "trata de personas".[44]

Como puede observarse, las formas violentas en que las mujeres han sido introducidas al esquema capitalista son múltiples. Una de ellas se relaciona actualmente con el "trabajo precario" y tiene consecuencias de alcance mundial; ocurre cuando, en lugar de que las mujeres accedan a los trabajos y salarios privilegiados de algunos hombres, la mayoría de éstos han visto disminuir considerablemente no sólo sus salarios sino incluso sus mismas condiciones de trabajo.

Algunas teóricas feministas han reconocido esta transición como el paso del *modelo de pleno empleo* o de la *economía del salario familiar* al modelo de *la economía del trabajo casero* o del *trabajo doméstico fuera del hogar*.[45] Es decir, se ha extendido a los hombres una vieja tradición según la cual las mujeres no requieren grandes sueldos, pues con ellos sólo ayudan a quien realmente sostiene a la familia, el varón. Esto último definía a la sociedad salarial —hoy en crisis—, en la que el salario del varón teóricamente alcanzaba para cubrir las necesidades de una familia, razón por la cual las mujeres no tenían necesidad de trabajar.

Pero no sólo se ha aplicado a los hombres el esquema del salario reducido, sino toda la dinámica que acompaña al trabajo femenino como la precariedad, discontinuidad, imprecisión e informalidad, con lo cual se abandona la lógica de las sociedades del pleno empleo. Se conoce también este fenómeno como la *brasileñización de occidente*, de manera que la multiplicidad, complejidad e inseguridad en el trabajo, propia de los países del sur está extendiéndose a los centros neurálgicos del mundo occidental.[46]

---

[44] I. Acuña Murillo, "Las mujeres y el más reciente cambio estructural", ponencia presentada en el Coloquio "Mujer y género: a 25 años de la fundación del PIEM", México, El Colegio de México, 2008.

[45] Celia Amorós, "Globalización y orden de género", en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre género al multiculturalismo*, tomo 3, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, p. 311.

[46] Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 9.

Se toma como ejemplo a Brasil, pues en este país los trabajadores con empleo de tiempo completo son una minoría, frente a la gran masa que representa la población económicamente activa y que vive en condiciones laborales precarias. "Abundan los vendedores ambulantes, los pequeños comerciantes y los pequeños artesanos, que se ofrecen como asistentes domésticos de toda suerte, o los 'nómadas laborales' que se mueven entre los campos de actividad más variados".[47] Esta *multiactividad nómada* era, hasta ahora, característica del trabajo femenino y su extensión a occidente no constituye una magnitud residual premoderna, sino una variante de desarrollo en rápida expansión en las sociedades laborales posmodernas.[48]

> El trabajo, en este sentido, está siendo conceptualizado como "femenino", por el importante número de mujeres que se incorporan a la fuerza laboral y "feminizado", por ser considerado como altamente vulnerable, apto para ser desmontado, vuelto a montar y explotado como fuerza de trabajo de reserva (R. Gordon, citada por Amorós: 311); condiciones todas que han caracterizado al trabajo femenino a lo largo de la historia del capitalismo.
>
> […] Aunado a esto, es de suma importancia considerar que cuando el cambio en las relaciones entre los géneros, en la búsqueda de relaciones más equitativas e igualitarias, no se ha consolidado aún, el mundo enfrenta un cambio de paradigma el cual está ocasionando una transformación en los *roles* de género, pero de manera paradójica, una sobrecarga de trabajo en las espaldas de las mujeres y el aumento en ciertos espacios del odio hacia ellas, al ser vistas por los hombres como una competencia en materia laboral.
>
> Se puede afirmar que en esta transición, el peso de los cambios estructurales que posibilitan un mejor desarrollo del patrón de acumulación del capital presenta un desplazamiento gradual de la explotación de los hombres hacia las mujeres. Estas últimas quedan convertidas en el eslabón más frágil pero más productivo en la cadena de la acumulación de capital, ya no sólo como ejército industrial de reserva, sino como mano de obra en activo.[49]

En resumen, la incorporación masiva de las mujeres al trabajo en la etapa más reciente del capitalismo se transforma, para ellas, en una serie de nuevas violencias que inciden de manera directa en su calidad de vida.

---

[47] *Idem.*

[48] *Ibidem*, p. 10.

[49] I. Acuña Murillo, "Las mujeres y al más reciente cambio estructural: desigualdad, trabajo y ciudadanía", p. 7.

Discurso jurídico

Una vez reconocida la supuesta inferioridad femenina en todos los ámbitos de la vida, la consecuencia lógica es la subordinación legal de las mujeres a todo tipo de autoridad masculina, parental, marital, comunitaria, social, a tal grado que éstas son consideradas como eternas "menores de edad" sin importar los años vividos. En otras palabras, que no son capaces de alcanzar la edad adulta ni la capacidad de obrar con responsabilidad ni, por lo tanto, de tomar sus propias decisiones, más aún, de ser sujeto de derechos.

> Conceptualmente, las diferencias entre los sexos no implican desigualdad legal. Es posible concebir a mujeres y hombres como legalmente iguales en su diferencia mutua. Pero ese no ha sido el caso, al menos en los últimos 5 [mil] o 6 mil años. Desde el punto de vista histórico, las diferencias entre los sexos y la desigualdad legal están estrechamente ligadas. ¿Por qué? Porque la diferencia mutua entre hombres y mujeres se concibió como la diferencia de las mujeres con respecto a los hombres cuando los primeros tomaron el poder y se erigieron en el modelo de lo humano. Desde entonces, la diferencia sexual ha significado desigualdad legal en perjuicio de las mujeres.[50]

De manera relevante para la cultura occidental, el Derecho Romano consagra la tutela legal de las mujeres al recoger una larga tradición cuyos orígenes hacen referencia a la guerra como el factor definidor de la participación en los asuntos comunes, siendo que "el carácter belicista de la sociedad tradicional, cuanto más antigua más acusado, implica una división del *corpus* social en dos claros bandos: los capaces de desarrollar actitudes militares y los no capacitados para la actividad bélica".[51]

Así, al limitar la actividad de las mujeres al ámbito de lo familiar, su participación en la guerra se vio restringida también, en el mejor de los casos, a brindar algún tipo de apoyo durante las campañas bélicas; pero de manera general, el papel femenino se constriñó a "la espera" del varón que partía de casa para emprender la lucha en defensa de alguna causa.[52]

[50] Alda Facio, "Feminismo, género y patriarcado. Lectura de apoyo 1" [en línea], http://centreantigona.uab.es/docs/articulos/Feminismo,%20g%C3%A9nero%20y%20patriarcado.%20Alda%20Facio.pdf

[51] María Pilar Sánchez Vicente, *La condición jurídica de la mujer a través de las partidas* [en línea], http://ria.asturias.es/RIA/bitstream/123456789/78/1/Condicion_juridica_mujer.pdf Universidad de Oviedo, 1985.

[52] El caso más emblemático es el de *La Odisea*, poema de Homero, en el que la fiel Penélope, mientras espera a que Odiseo regrese, teje de día y desteje de noche el sudario que cubriría el cuerpo del rey Laertes a su muerte, alejando con ello el día en que habría de elegir a un nuevo esposo entre los pretendientes que minaban el patrimonio del *itaquense*.

Durante la Edad Media, el orden feudal mantuvo este criterio, de tal manera que "la Libertad individual en su más amplio sentido, el derecho a intervenir en la vida pública, el pleno goce de los derechos civiles eran inseparables de la posibilidad y del deber de defender la patria".[53]

Pero la *minoridad jurídica* de las mujeres no tuvo como única justificación su falta de acción bélica, sino todo el repertorio de características e incapacidades adjudicadas a ellas, comentadas en apartados anteriores.

Sin embargo, la inferioridad jurídica de las mujeres no las mantuvo lejos de ciertas actividades, como el trabajo del campo y de las nacientes ciudades y, con éstas, de algunos oficios considerados como propios de mujeres, como el textil, el de la confección, la alimentación y la hostelería. No será sino con el Renacimiento y el auge de la burguesía cuando las mujeres verán desaparecer estos derechos, pues paulatinamente serán apartadas del mundo laboral hasta que, en el siglo XVI, los tradicionales oficios femeninos fueron ocupados por varones. Este apartamiento no incluyó sólo la vida del trabajo pagado, sino que también le fue "vedado a la mujer e1 acceso a la cultura a la par que ha ido disminuyendo progresivamente su peso específico en la sociedad".[54]

Por lo tanto, el Derecho no escapa a la división del mundo en dos sexos ni al predominio de uno sobre el otro. Ya en la Modernidad, desde el siglo XVIII —llamado Siglo de las Luces o Ilustración—, el Estado se ha caracterizado por "legitimar la existencia de una organización estatal en la medida que protegía los derechos de las personas, pero se trataba de un catálogo de derechos humanos eminentemente liberal y centrados en el derecho a la propiedad privada y la libertad donde las mujeres estaban excluidas como titulares".[55] De esta manera, el Derecho moderno se constituye como un reflejo de la hegemonía cultural de los hombres sobre las mujeres.

Esta situación comienza a revertirse de forma paulatina, sobre todo a fines del siglo XIX, a pesar de que las mujeres siguen viviendo bajo la tutela masculina, incluso ya entrado el siglo XX. El reconocimiento de la autonomía legal de las mujeres comienza con la puesta en duda de la supuesta "minoridad femenina", basada en la presunción *iuri et de iure* (no se admite una prueba que demuestre que "el menor" ya tiene el discernimiento necesario), de acuerdo con la cual no era apta para el ejercicio de ciertos derechos.

[53] V. Sánchez, *op. cit.*, pp. 14 y 15.

[54] *Ibidem*, p. 13.

[55] Noelia Igareda González y Marta Cruells López, "Críticas al derecho y el sujeto 'mujeres' y propuestas desde la jurisprudencia feminista", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 30, 2014 [en línea], https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/viewFile/4107/4224

La minoría de edad, como condición de las mujeres, se vio estrechamente ligada al matrimonio y al papel femenino dentro del hogar. De hijas y hermanas de…, pasaban a ocupar el lugar de esposas de… La ceremonia religiosa en la que el padre entrega a la hija a su futuro esposo es un ritual que muestra claramente la conservación simbólica de la minoridad y en la que una autoridad masculina es sustituida por otra.[56]

Consideradas como menores de edad, las mujeres vieron restringidas sus posibilidades de desarrollo en el trabajo, el comercio, la política, el arte, la cultura en general. No sólo encontraron menos oportunidades por el tiempo y energía dedicados al trabajo doméstico, sino por las restricciones impuestas por la lógica del mercado que reduce o veda espacios a las mujeres en muchas actividades económicas, y por la costumbre u obligación que el "pedir permiso" a los padres y esposos, para la realización de ciertas actividades supone para éstas.[57]

Como puede observarse, la obligada condición de minoridad no es una forma simple de violencia impuesta sobre las mujeres por su supuesta

[56] En los "manuales de perfecta casada" desarrollados a lo largo de los siglos XVI y XVII, se continúa confinando a las mujeres a "una posición de dependencia y sumisión con respecto al hombre, al igual que en la Edad Media". María Teresa Condés Palacios, *Capacidad jurídica de la mujer en el Derecho Indiano*, Universidad Complutense de Madrid, tesis doctoral [en línea], http://biblioteca.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t26712.pdf. Pero este fenómeno no cambia en los siguientes siglos; en México se tiene un ejemplo clarísimo de cómo se concedía a los hombres la tutoría legal y social de las mujeres, al reconocer en ambos características y facultades diferenciadas. Ésta queda plasmada en la llamada "Epístola de Melchor Ocampo", carta que se escribió teniendo como destinatarios a quienes fueran a contraer matrimonio y que formó parte de la Ley de Matrimonio Civil, propiciada por Melchor Ocampo y promulgada por el presidente Benito Juárez el 23 de julio de 1859, como requisito esencial de validez del "acto jurídico solemne del matrimonio". En esa ley se exigía la lectura de los artículos 1, 2, 3, 4 y 15; este último contiene el texto referido.

[57] Hace décadas que en occidente las mujeres gozan de personalidad jurídica, lo que conlleva la libertad para tomar sus propias decisiones en torno de lo que han de hacer o no. Sin embargo, es de notar que, a pesar de que la norma jurídica consagre esta libertad, en los hechos la costumbre es más fuerte que la ley y muchísimas mujeres siguen pidiendo permiso a sus maridos hasta para ir al médico y para trabajar. Al respecto, pueden consultarse los resultados de la *Encuesta de Evaluación de los Hogares Urbanos*, apartado de violencia intrafamiliar, realizada en 2004 por el Observatorio de Género y Pobreza, de El Colegio de México. De acuerdo con los datos arrojados por este estudio, 62% de las mujeres encuestadas afirmó tener que pedir permiso a su esposo para trabajar, mientras que 57% de los hombres afirmó que, en efecto, su esposa debía hacerlo. Una tercera parte de ellas pedía autorización del esposo para acudir al médico, y una cuarta parte de ellos afirmó que sí lo hacían. Una versión simplificada de esta información se encuentra en http://ogp.colmex.mx/laminas/autonomia.pdf. Esta visión de las relaciones entre los sexos es apoyada incluso por los gobiernos de varios países que aún hoy prohíben a las mujeres trabajar sin permiso del marido; entre ellos, Irán, Siria, Bolivia, Gabón y otros 14 más [en línea], http://www.diariopopular.com.ar/notas/170122-quince-paises-prohiben-mujeres-trabajar-permiso-del-marido

falta de criterio y capacidad para decidir sobre temas importantes. Por el contrario, las consecuencias que este estado ha producido convierten a la minoridad en un conjunto complejo de violencias en contra de las mujeres. Algunas ya se enunciaron, pero otras, por su carácter, no pueden omitirse; son las violencias psicológica, física, sexual y económica ejercidas contra las mujeres en sus propios núcleos domésticos. Las agresiones verbales, físicas y sexuales, los chantajes emocionales, la carga de tareas, por ejemplo, aparecen como actos cotidianos, así como el negarles el acceso a los bienes económicos, incluso a los obtenidos por ellas.

Un caso que destaca permite observar cómo, desde las normas jurídicas, se aprueban y consagran ciertas formas de violencia en contra de las mujeres, so pretexto de su minoría de edad.

Es el caso de la existencia de una regla en la antigua *common law* británica que permitía al marido la disciplina física moderada con relación a su mujer, documentada en los *Commentaries on the Law of England*, publicados en 1765; su autor fue el juez y profesor de Oxford Sir William Blackstone. Pero las mujeres no quedaban totalmente desprotegidas, pues la obra también recogía "el derecho de la mujer a solicitar al juez una orden que compeliera a su marido a un uso razonable de la disciplina física en aquellos casos en los que pudieran derivarse daños personales *(writ of supplicavit)*. Además, señalaba que tal prerrogativa sólo se ejercía en las clases sociales más bajas".[58]

No hay que ir tan lejos en el tiempo para comprobar que en algunos casos, las leyes siguen siendo, si no consagradoras directas, sí omisas en la protección de las mujeres. Hoy mismo puede encontrarse en internet una nota que refiere lo siguiente: "En varios estados del país (México), aún se castiga más el daño patrimonial que el agravio a la persona y a la vida de una mujer o de una niña, y es lamentable que el robo de ganado tenga una penalidad más alta que la establecida para quienes abusan sexualmente de las mujeres; ésta es una realidad inadmisible, advirtió la presidenta del Instituto Nacional de las Mujeres."[59]

Aquí termina este breve recuento de los discursos que de una forma u otra explican, justifican, inducen y legitiman muy diversas formas de

---

[58] Siegel Reva B. (1996), "The rule of love: wife beating as prerogative and privacy", *105 Yale L. J. 2117*, pp. 2.123-2.124, cit. por Azagra Malo Albert y Esther Farnós Amorós, *La violencia doméstica en los derechos estatal y federal de los Estados Unidos*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2006, p. 3.

[59] Esta nota se ubica en "noticiasnet.mx" [en línea], http://www.noticiasnet.mx/portal/oaxaca/general/grupos-vulnerables/274026-mexico-es-mas-penalizado-robar-ganado-que-abuso-sexual

violencia contra las mujeres y que recuerdan la poderosa materialidad del lenguaje. Toca el turno ahora a su deconstrucción.

Deconstrucción discursiva: pensando la violencia contra las mujeres desde nuevos marcos teóricos

Se expusieron algunos de los principales discursos que han fundamentado la violencia en contra de las mujeres a partir de diversos planos, realidades, argumentos, ideologías y corrientes de pensamiento. Desde la violencia simbólica —que, a decir de Pierre Bourdieu, oculta la fuerza de la que surge y con que se impone y no requiere legitimación—, hasta la violencia mutiladora y asesina, pasando por la imposición de normas, valores, prácticas, deseos, roles, la exclusión, el encierro, entre otros.

Siglos de discursos y materializaciones discursivas impusieron la necesidad teórica de deconstruir las realidades creadas desde un solo modelo humano, el masculino. El feminismo, desde sus muy variadas facetas, pensamiento filosófico, teoría, movimiento, convicción y forma de vida, ha contribuido a desmontar aquellas concepciones según las cuales las mujeres son inferiores por naturaleza.

Monumental tarea que ha sido posible no sólo a partir de la negación o puesta en duda de la tradición que, tomando como punto de partida lo que debió haber sido considerado como consecuencia, ha constreñido a las mujeres a un papel subordinado, inferior, secundario, hasta convertirlas en el "segundo sexo", como consignó Simone de Beauvoir, sino gracias a la creación de un nuevo discurso teórico que permite, justamente, desmontar todas aquellas argumentaciones que reflejan un profundo odio hacia las mujeres y que favorecen un sinnúmero de violencias en su contra.

Este proceso ha sido largo y ha pasado por diferentes etapas. Ana de Miguel reconoce tres momentos clave en la construcción de un nuevo marco de interpretación de la violencia contra las mujeres; en ellos es posible diferenciar dos tipos de políticas del feminismo, las reivindicativas y las de redefinición o elaboración de marcos teóricos.

> El primero, enraizado en los feminismos del siglo XIX —sufragistas y socialistas— tiene como objetivo desarticular la ideología de la naturaleza diferente y complementaria de los sexos, luchar por los derechos básicos y denunciar y hacer visible las condiciones de coacción y violencia que rodean a la condición femenina. En segundo lugar el feminismo radical de los años sesenta con su giro epistemológico hacia el análisis de la esfera de lo privado y su nuevo concepto de lo político como toda área de la acción humana atravesada por relaciones de poder desvelará la cara oculta de la familia y las relaciones personales. En tercer y último lugar se sitúan todas las inves-

> tigaciones que desde los estudios feministas y de género han tenido como objetivo consciente la consolidación de un nuevo marco interpretativo —"la violencia de género"— desde el que contribuir a una nueva autoconciencia de la especie y a la erradicación de esta vergüenza para la humanidad. Hemos asistido pues a un doble proceso, el de deslegitimación de la violencia contra las mujeres y el de elaboración de un nuevo marco de interpretación de la misma.[60]

En lo que refiere a la definición y elaboración de nuevos marcos teóricos, destaca la contribución de Gayle Rubin quien, en los ochenta del siglo pasado, construye la categoría "sistema sexo-género", entendida como "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas".[61] En otras palabras:

> El conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones [...] El reino del sexo, el género y la procreación humanos ha estado sometido a, y ha sido modificado por, una incesante actividad humana durante milenios. El sexo tal como lo conocemos —identidad de géneros, deseos, fantasías sexuales, conceptos de la infancia— es en sí un producto social.[62]

Con esta definición, ya puede identificarse la construcción de un nuevo marco teórico,[63] a partir del cual las teóricas feministas deconstruyen firmemente los marcos teóricos androcéntricos que explican las razones de la supuesta inferioridad femenina y que clara o veladamente justifican todas las violencias ejercidas sobre las mujeres.

A partir de la definición ofrecida por Rubin, otras teóricas han establecido aun con mayor precisión la categoría "género". Joan Scott la

[60] Ana de Miguel, "La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 38, enero-junio, Universidad Rey Juan Carlos, 2008, pp. 129 y 130.

[61] Rubin, *op. cit.*, p. 97.

[62] *Ibidem*, pp. 102, 103.

[63] No hay que pasar por alto todo el trabajo teórico en torno del estudio, caracterización y observación de la subordinación femenina hecho desde todas las disciplinas y las más importantes corrientes de pensamiento. Tampoco debe olvidarse toda la teorización construida respecto de la división público-privado y que por años permitió analizar a las mujeres y a los hombres a partir de la conformación de dos esferas separadas.

define como "una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado",[64] y sostiene que el uso de esta categoría pone de relieve un sistema completo de relaciones sociales entre las mujeres y los hombres. Ésta permite rebasar las posturas esencialistas y ahistóricas, según las cuales existe una naturaleza humana o, más bien, dos: una masculina y otra femenina. De acuerdo con ellas, lo que son, sienten, piensan y hacen hombres y mujeres está dado desde el comienzo de los tiempos y cambiarlo es contra natura. Así, siguiendo a Joan Scott, "el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder".[65]

> La categoría género es una herramienta teórica, una categoría de análisis que permite introducir una noción relacional a fin de explicar cómo los hombres y las mujeres fueron definidos en términos el uno de la otra, y que no se podría conseguir la comprensión de uno y otra mediante estudios separados. Esta categoría junto con otras dos: clase social y raza, permitiría completar el estudio del poder desde tres ejes, precisamente: clase, raza y género.
>
> Por otra parte, el género se emplea para señalar que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro. Así, la categoría "género" permite rechazar la idea de las esferas separadas, según la cual lo que las mujeres hacen no tiene nada que ver con lo que hacen los hombres. En el mismo sentido, el género se emplea para designar las relaciones sociales entre los sexos. Y, finalmente, de manera muy relevante para sostener la afirmación de que las desigualdades sociales entre hombres y mujeres son "construcciones culturales" en las que la diferencia sexual innegable entre los sujetos es el punto de partida de la construcción de los papeles que unos y otras "deben" desempeñar dentro de la sociedad.[66]

La categoría género lleva a otra, la de "estereotipos", de acuerdo con los cuales hombres y mujeres, por el solo hecho de serlo, tienen asignadas de antemano tareas, normas, valores, ideas, sentimientos y formas de ver el mundo. Estos estereotipos son históricos; es decir, no siempre las mujeres y los hombres han realizado las mismas tareas o han pensado de la misma

[64] Joan Scott, "El género, una categoría útil para el análisis histórico", en James S. Amelang y Mary Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons El Magnanim/Institució Valenciana D'estudis I Investigació, 1990, p. 29.

[65] *Ibidem*, p. 44.

[66] I. Acuña Murillo, "La desigualdad entre los sexos: una construcción sociocultural", *Periódico Humanidades*, UNAM, México, segunda parte, núm. 266, 3 de marzo, 2004.

manera respecto de temas como la familia, la sexualidad, la maternidad o la paternidad.

De este modo, la categoría género brinda al análisis teórico feminista las herramientas necesarias para explicar fenómenos sociales como la subordinación de las mujeres —mayor o menor, dependiendo del contexto sociocultural—, la discriminación laboral, los bajos niveles de participación política femenina, la homofobia o la homosexualidad abierta, la falta de fuentes de empleo para hombres y la mayor contratación de mujeres —en la maquila, por ejemplo—, el cambio en la distribución de las labores domésticas entre ambas partes de la pareja —el cambio en las formas de sentir y manifestar sentimientos por parte de los hombres—, los nuevos papeles que tanto hombres como mujeres están desempeñando en la familia y en la vida pública, entre otras muchas cosas más.

Sobre todo, permite deconstruir todas las argumentaciones que hasta ahora han colocado a las mujeres en una posición de vulnerabilidad, lo que ha generado las violencias citadas, además de las que por razón de espacio aquí no se mencionan. La categoría *violencia de género* pone de manifiesto que las mujeres son violentadas por el solo hecho de serlo. Esto es, no existen razones biológicas, religiosas, antropológicas, corporales, sexuales, políticas, económicas, legales, que puedan fundamentar racionalmente la necesidad o la inevitabilidad de la violencia en contra de las mujeres.

Conclusión

A lo largo de este trabajo ha sido posible reconocer algunos de los discursos más importantes en torno de la subordinación de las mujeres y su relación con una serie de violencias ejercidas sobre ellas. Desde la biología, la antropología, la religión, el cuerpo, la política, la economía y el derecho, se ha construido el argumento para violentar a las mujeres, al construirlas como "lo otro", lo inferior, lo oscuro, lo desconocido, lo impredecible, lo pasional, lo irracional, lo caótico, lo peligroso. Al mismo tiempo, se ha suavizado tal visión al presentarlas como preciosos objetos dignos de admiración y cuidado, dada su fragilidad, la cual ha sido construida con base en ideas preconcebidas sobre su inferior naturaleza.

La biología de los sexos, la división naturaleza-cultura, la impureza relacionada con los ciclos biológicos, el cuerpo colonizado, la explotación económica, la exclusión política, y la minoría de edad, son discursos convergentes, constructores de una realidad en la que el lenguaje se materializa de forma violenta.

Si, en efecto, la violencia contra las mujeres pasa por la construcción discursiva, la deconstrucción de los discursos que por siglos han explicado,

justificado, motivado y legitimado la subordinación femenina y con ella todas las violencias inherentes a éstos se vuelve indispensable.

Después de aplicar diversos marcos teóricos, las estudiosas feministas han encontrado en las categorías "sistema sexo/género" y "género" las herramientas necesarias para desmontar la cultura que durante siglos ha visto a las mujeres como seres de segunda.

Desde estas categorías, es posible deslegitimar todos los discursos que vulneran la integridad femenina y consideran la violencia contra las mujeres como el resultado de su propia inferioridad y no como una práctica estructural generalizada que debe ser reconocida como tal. De este modo, la categoría "violencia de género" evidencia una violencia legitimada ejercida sobre mentes, cuerpos y espíritus fragilizados previamente. Pero sobre todo permite pensar a las mujeres desde un lugar diferente del que históricamente ha sido construido para ellas.

CUATRO NOTAS SOBRE LA VIOLENCIA Y LA LIBERTAD FEMENINA*

Fina Birulés**

Resumen A partir de la confirmación de que la palabra *violencia* tiene un contenido desbordante, el artículo intenta analizar la especificidad de la violencia humana y el lugar que ocupa en el marco de las relaciones políticas. Así, y partiendo del hecho de que la igualdad y la libertad políticas no son sinónimas y de que no son lo mismo discriminación y violencia, el artículo trata de acercarse al problema de la persistencia de la violencia contra el cuerpo de las mujeres en sociedades en las que prácticamente se ha conseguido la igualdad de derechos.

Abstract Starting from the fact that the word *violence* has a boundless content, this article attempts to analyze the specificity of human violence and its place within the framework of political relations. Based on the fact that political equality and political freedom are not synonymous and that discrimination and violence are not the same, this article tries to approach the problem of the persistence of violence against women's bodies in societies where equal rights have been almost achieved.

* Las páginas del presente escrito constituyen la actualización de un texto presentado hace algunos años en la XXIII Semana Galega de Filosofía. Este artículo ha sido posible gracias al diálogo crítico sostenido con integrantes de dos grupos de investigación: "Filósofas del siglo xx: maestros, vínculos y divergencias" (FFI2012-3 0645) y "Pensament i creació de les dones" (2014SGR 44-F).

** Universitat de Barcelona, España.

Palabras clave
igualdad, feminismo, libertad política, Hannah Arendt, diferencia, responsabilidad

Keywords
equality, feminism, political freedom, Hannah Arendt, difference, responsibility

Con la palabra "violencia", remitimos a un conjunto tan amplio y diverso de conductas que a menudo no resulta nada fácil saber de qué se habla cuando la utilizamos. La palabra "violencia" parece ser una de aquellas expresiones de contenido desbordante, pues con ella nos referimos a la guerra, a los estragos de una agresión entre dos personas adultas, a la fuerza ejercida por un adulto hacia una criatura, al daño que algunas palabras o imágenes pueden infligir en la autoestima y en la identidad de los individuos, a estructuras institucionales que catalogamos de violentas porque nos invisibilizan, entre otros. Por este motivo, este artículo consistirá en cuatro anotaciones que pueden servir para empezar a despejar este bosque.

La especificidad de la violencia humana

La primera anotación tiene que ver con unas observaciones esbozadas en la obra de Hannah Arendt.[1] Según esta teórica de la política, a pesar de que es común afirmar que se ha investigado mucho sobre el fenómeno de la violencia y de que existen muchas reflexiones sobre la guerra y su relación, o no, con el poder político, disponemos de muy pocos estudios sobre la especificidad de la violencia en el comportamiento humano. Ante este comentario, alguien podría esgrimir que difícilmente puede negarse que, desde hace mucho tiempo, se han realizado importantes esfuerzos en la investigación sociológica, psicológica y biológica alrededor de la agresividad humana. Pero Arendt no propone negar este hecho; más bien, sugiere que, para pensar la especificidad de la violencia humana, es importante dejar de aceptar de modo acrítico muchos de los resultados de este tipo de trabajos, pues prácticamente todos ellos están articulados a la tesis según la cual, para descubrir el sentido de la violencia de los humanos, necesitamos conocer cómo se comportan las ratas, las hormigas o los simios. Así, afirma que no consigue comprender por qué se exige reconocer que los humanos se conducen en gran manera como las otras especies animales, en lugar de

[1] Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, parte 3, Madrid, Alianza, 2005.

decir, por ejemplo, que ciertas especies animales se comportan como los humanos. En otros términos: ¿por qué al definir al ser humano como perteneciente al reino animal, hemos de exigir que tome sus normas a partir de la conducta de otras especies animales?[2] Con estas observaciones, parece como si Arendt tratara de subrayar cuán difícil resulta ver cómo esta conducta —la animal— puede servir para justificar o condenar el comportamiento humano.[3]

De hecho, a partir de numerosos estudios sobre la agresividad humana, da la impresión de que no sólo debe aceptarse que el comportamiento violento *es natural, instintivo*, sino también que, en la medida que en el caso de los humanos la violencia no cumple necesariamente la función de autoconservación de la vida en un medio hostil, propia de los animales, la agresividad se acumula y adquiere la forma de una agresividad más elevada, reprimida y terriblemente peligrosa.

Aceptar esto es como suponer que detrás de cualquier actividad debe haber una pulsión. Así, el etólogo Konrad Lorenz afirmaba que en la agresividad se juega una pulsión, comparable a la de comer o beber, que se activa también cuando no hay ningún motivo para la agresión; es más, se activa especialmente en ese momento, porque, al faltar la ocasión, se produce una frustración de la pulsión. En palabras de Arendt, esto es "como si estuviéramos tanto más obsesionados por comer cuanto más hartos estamos".[4]

En mi opinión, estas observaciones críticas serían asimismo aplicables al discurso sobre el nexo entre la agresividad y el nivel de andrógenos, que ha ido emergiendo también al hilo de los estudios con animales; estudios en los que, en su momento, se dio por sentada la naturaleza masculina de la agresividad y trató de probarse su determinación por medio de los niveles de testosterona, principalmente.[5]

Sin ánimo de profundizar en este punto, desearía subrayar que muchas formas de comportamiento humano violento, más que asemejarse a una conducta animal, se vinculan con la voluntad de negar la libertad de los demás o de acabar con ella; con este criterio hay que juzgarlos. De ahí

---

[2] *Ibidem*, p. 80.

[3] Como ya observara John Stuart Mill, entre las maneras posibles de eludir las influencias de la moral y la sociedad sobre la mente humana, la más corriente es la de hacer responsable de las diferencias de comportamiento y carácter a diferencias naturales innatas. En la actualidad, merecería la pena extender este estudio a autores como Frans De Waal que, en libros como *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre* (Barcelona, Paidós, 2007), parece afirmar que nuestro yo moral exterior es ontológicamente continuo con una serie de "yoes prehumanos" que anidan en nuestro interior.

[4] Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 699.

[5] Para una crítica, en nuestro país, *vid.* Amparo Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita. La construcción científica de lo femenino,* Madrid, Minerva, 2004.

que buena parte de estas páginas giren en torno de la idea de la violencia humana como fruto de la voluntad de controlar el cuerpo o los desplazamientos de la víctima, del empeño de que nada altere o interfiera en la supuesta soberanía, invulnerabilidad y completud del sujeto; como si éste reaccionara agresivamente cuando, en sus relaciones y conflictos con los demás, entrevé su propia vulnerabilidad y dependencia o cuando en su entorno alguien se singulariza o interrumpe una dinámica de forma inesperada.[6]

Como característica del entramado de relaciones humanas, la libertad está relacionada fundamentalmente con la acción —no con la conducta—. Pero, en la medida en que siempre habitamos y nos movemos en un mundo heredado, que no hemos hecho y donde actúan y reactúan también los demás, el resultado de nuestras acciones es difícilmente cognoscible por anticipado. De modo que actuar siempre significa exponerse y, en este punto, quien quiera eliminar el riesgo de una consecuencia no prevista o de lo inesperado, de hecho, lo que pretende, es sustituir la libertad propia de la acción y de la palabra por la seguridad de una identidad siempre idéntica a sí misma que, de poder alcanzarse, sólo se lograría al reaccionar con sucesivos gestos violentos de rechazo a cuanto nos constituye, a nuestras relaciones con los otros.

Lo cierto es que, ante cualquier situación de conflicto, los humanos necesitamos tentativas de respuesta y no reacciones. Dicho con mayor claridad, la violencia humana es específica porque, en términos generales, no está vinculada a la necesidad, sino a la decisión o al deseo de eliminar la inseguridad e imprevisibilidad derivada de la libertad ajena; de ahí que casi siempre la víctima sea considerada menos que humana o que con la violencia se aspire a convertirla en superflua.

Por otra parte y en relación con los importantes esfuerzos en investigación sociológica, psicológica y biológica en torno de la agresividad humana, a los que antes aludía, deseo llamar la atención sobre el hecho de que, como hace unos años escribió Amos Oz,[7] las ciencias sociales modernas constituyeron el primer intento serio de eliminar el bien y el mal del escenario humano. En opinión de Oz, ello sería el resultado del triunfo de la idea según la cual las circunstancias son siempre las responsables de las decisiones, de las acciones humanas y, sobre todo, del sufrimiento humano. Arendt ya había insistido en esta idea al afirmar que la voluntad de objetividad de estas ciencias elimina toda pretensión de comprender los fenómenos humanos y suprime también cualquier responsabilidad. Así, en

[6] En esta perspectiva, también pueden leerse las reflexiones de Judith Butler (*Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 26).

[7] "El mal tiene un olor inconfundible", *El País*, 1 de octubre de 2005.

una anotación de mayo de 1951 de su *Diario filosófico* escribe: "Es esencial comprender que la indignación moral, por ejemplo, es un ingrediente esencial de la pobreza, si queremos entender la pobreza como fenómeno humano".[8] Y comprender no es perdonar o condonar, sino pensar y expresar lo que hacemos; esto es, hablar de ello, dar nombre a las cosas y a las personas, indicando las responsabilidades propias y ajenas, tomando posición respecto de lo que acontece.

Considero que en el comienzo de cualquier reflexión seria sobre la violencia humana es necesario recordar que la *humanidad* no es algo que se reciba como la herencia genética, sino que se relaciona con nuestro estar constituidos, nuestro hacernos, deshacernos y rehacernos por medio del tejido de relaciones en que siempre actuamos y tratamos de responder a lo que acontece.[9] Nada es más peligroso que la tradición de pensamiento, según la cual sólo cabe interpretar la violencia en términos de lo dado, cuasi naturales, esto es, remitiéndose a las condiciones biológicas o de ambiente social.

Igualdad de derechos y libertad femenina

La historiadora Joan W. Scott nos ha recordado que Olympe de Gouges, la autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* de 1791, manifestaba en un escrito el temor de ver sus ideas despiadadamente condenadas como palabras de "una mujer que sólo tiene paradojas que ofrecer y no problemas fáciles de resolver".[10]

¿Qué es una paradoja? Literalmente, es una opinión contraria a la opinión común, a la ortodoxia. Pero el diccionario recoge también otras acepciones del término: la que lo identifica con un razonamiento que conduce a dos conclusiones contradictorias y otra —la que me interesa destacar— que hace de la paradoja una figura retórica por la cual un enunciado aceptado se presenta en una forma inverosímil, absurda o contradictoria. En este sentido, detenerse en la paradoja también puede ser un buen indicador, pues evidencia nuestra disposición a prestar atención a la complejidad de un asunto. Y todavía podemos ir más allá: también es un indicio de

[8] Hannah Arendt, *Diario Filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, p. 88.

[9] *Vid*. Judith Butler, *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge, pp. 17, *ss*.

[10] Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996 (*Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012). Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme,* París, 1788, p. 23: "Si j'allois plus avant sur cette matière, je pourrois m'étendre trop loin, et m'attirer l'inimitié des hommes parvenus, qui, sans réfléchir sur mes bonnes vues, ni approfondir mes bonnes intentions, me condamneraient impitoyablement comme une femme qui n'a que des paradoxes a offrir, et non des problèmes faciles a résoudre".

nuestra capacidad o de nuestro deseo de desestabilizar de manera creativa lo que nos viene dado.

Puede considerarse que, en buena medida, el poder subversivo y el significado histórico de las luchas feministas han consistido, entre otras cosas, en haber puesto en el centro los efectos turbadores de las paradojas. Como ejemplo, podemos pensar en los derivados de la proclamación de la universalidad de los derechos, una proclamación que, a pesar de su enunciado, durante siglos ha excluido a la mayoría de la humanidad. Podríamos encontrar otra muestra en la crítica de la utilización del concepto Hombre, el cual, con las pretensiones de ser neutro, tiene única y exclusivamente las características de lo masculino. Es decir, un concepto paradójicamente abstracto y a la vez terriblemente concreto.

Pero el feminismo también conoce las paradojas que han emergido y emergen de su propia lucha y de sus conquistas. Las feministas de los siglos XVIII y XIX, por una parte, rechazaban ser mujeres en los términos que dictaba su sociedad, y querían participar en un ámbito público en el que no desempeñaran papel alguno las diferencias entre los individuos por razones de sexo. Pero, por otra, en el momento de hacer sus reivindicaciones políticas debían hablar en nombre de aquellas mujeres. De modo que esta necesidad de invocar un sujeto —las mujeres— producía la diferencia sexual y, por lo tanto, mermaba el intento de declararla irrelevante para sus propósitos políticos.[11] Aquí, pues, podríamos considerar que una de las paradojas del discurso político del feminismo radica en el hecho de que parece producir la misma diferencia que aparentemente busca cuestionar.

Creo que reflexionar alrededor de esta paradoja permite tener en cuenta dos cuestiones centrales respecto del tema de las mujeres y de su libertad. En primer lugar, el movimiento de emancipación femenina ha aspirado y aspira a armonizar dos movimientos de la democracia moderna que no siempre han marchado en equilibrio: la universalidad de los derechos humanos y la dualidad de los sexos, presente en toda la tradición utópica del siglo XIX (pensemos en Fourier, por ejemplo). Para decirlo con otras palabras: buscamos conquistar lo universal en nombre de la primera diferencia humana, la de los sexos; la reclamación política de paridad pretende, de hecho, el uno sin destruir el dos, la unidad sin eliminar la dualidad de los sexos.[12] Olvidar esta, digamos, complejidad escénica es lo que lleva a pensar que el reconocimiento de la libertad femenina es asimilable a la mera igualdad de derechos, como si todas las verdades importantes sobre lo que está bien y está mal sólo pudieran formularse en el lenguaje que ya tenemos.

[11] *Ibidem*, pp. 11-13.

[12] Geneviève Fraisse, "Entre igualdad y libertad", *La controversia de los sexos*, Madrid, Minerva Ediciones, 2002.

Este lenguaje sería el de unos derechos que reconocieran a todos, a pesar de no haber sido otorgados a buena parte de los seres humanos. Por ello, a veces, se ha entendido de manera precipitada que la libertad femenina se daría de manera automática en cuanto esos derechos fueran concedidos. Esto explicaría también por qué la diferencia femenina, al ser considerada vacía de contenido, se ha utilizado a menudo como moneda de cambio electoral o propagandística; quiero decir que, por medio de su aparente defensa, se han hecho y se hacen circular cuestiones bien heterogéneas.[13]

Desde 1980, la política de las mujeres no ha hecho más que evidenciar los límites de esta concepción que asimila la libertad política a la igualdad de derechos, al mostrar que la emancipación de las mujeres, o sea el hecho de haber accedido a la condición de sujetos de derecho, no conlleva ni ha conllevado la libertad femenina.

Por este motivo, en el debate feminista no sólo se ha atendido a la igualdad, sino también a la libertad, es decir, a la diferencia. Y, al hacerlo, se ha tomado en serio la paradoja y ha emergido la segunda cuestión central respecto del tema que nos ocupa: la dificultad de definir al sujeto "mujer". ¿Es posible una caracterización de la mujer que no implique una identidad normativa que no sea excluyente? Las mujeres somos diversas, nos entendemos a nosotras mismas de maneras muy diferentes y manifestamos deseos notablemente diversos. Sin ánimo de exhaustividad, enlistemos algunos ejemplos: unas son heterosexuales; otras, lesbianas; unas pertenecen a una generación que no ha tenido que luchar ni por el derecho al sufragio ni para acceder a la cultura superior; otras son de un tiempo en que las cosas eran bastante más difíciles o provienen de tradiciones culturales en las que las relaciones entre mujeres, y entre hombres y mujeres nos resultan hasta cierto punto ajenas; unas ponen en primer plano su capacidad para ser madres; otras, a pesar de sentirse mujeres, no ven qué papel representa en su identidad el llamado instinto maternal o el cuidado de otros, que casi siempre recae sobre los hombros femeninos. Pero podríamos decir que la mayoría de ellas, feministas o no, de derechas o de izquierdas, dóciles o críticas con las reglas del debate institucional, o indiferentes respecto del ámbito de la lucha política, no están dispuestas a renunciar a la igualdad, a lo que podemos llamar "el derecho a tener derechos",[14] es decir, al trabajo remunerado, personalidad jurídica y educación. Y a la vez tampoco están dispuestas a renunciar a la libertad: a controlar y disfrutar del propio cuerpo y a decidir sus propios movimientos y desplazamientos, reales o simbó-

[13] Por ejemplo, podemos pensar en el uso que se hizo hace unos años de la situación de las mujeres afganas para justificar parcialmente una intervención bélica.

[14] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1987, p. 329.

licos, a no dejarse encontrar donde las esperan;[15] esto es, con la posibilidad de distinguirnos, singularizarnos y que haya formas diversas de feminidad en el espacio común.

Las mujeres que tenemos derechos queremos, además, la libertad. Una muestra de que todavía falta mucho para hablar de libertad femenina en el ámbito público ya se manifestaba en aquellos interminables debates parlamentarios a raíz de cuestiones como la anticoncepción o los diversos proyectos de ley "reguladores" del derecho al aborto. Debates en los que nunca faltaba ni falta una alusión a la larga lista de "consejeros" de todo tipo —especialistas tanto de la salud corporal, como psíquica o social—, quienes, se supone, han de intervenir para "garantizar" la "libre" decisión de la mujer.

De hecho, desde hace mucho tiempo hemos dejado de considerar necesario "dar alas al vuelo de la queja",[16] y practicamos formas de intervención política más allá de la política de la igualdad. Sabemos que hoy la política debe ser inmodesta respecto de la modestia a que obligan las lógicas consensuales de lo único posible, que sólo perpetúan lo que hay.

Una de las características del espacio público es que, en su seno, cuando hablamos no siempre nos entendemos. Para explicarlo, utilizaré una figura que el filósofo francés Jacques Rancière ha llamado "el desacuerdo".[17] El desacuerdo remite a un determinado tipo de situación del habla, en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no lo que el otro le dice; ambos entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras; es decir, lo que hay en pugna es la significación misma. Como ilustración, basta fijarse en una de las formas perversas en que se manifiesta la paradoja antes mencionada: en cuanto a las mujeres, no se les supone diferencia; son prescindibles o superfluas, y si se les supone diferencia, tarde o temprano, ésta se les vuelve en contra y las inferioriza.[18] En contraste con el desconocimiento, el desacuerdo no desaparece con un suplemento de saber ni con una mayor precisión de las palabras empleadas en el debate.

Otra muestra de la situación de desacuerdo es el hecho de que las mujeres hablamos de *libertad política* y a menudo la política institucional entiende simplemente que hay que pensar la cuestión femenina como una cuestión social más.[19] Y, en efecto, desde varios frentes ya se está trabajan-

---

[15] Parafraseo un título y un comentario de Luisa Muraro ("Partire da sé e non farsi trovare", *Diótima*, *La sapienza di partire da sé*, Nápoles, Liguori Editore, 1996, p. 8).

[16] Maria-Mercè Marçal, *Sota el signe del drac* [ed. de Mercè Ibarz], Barcelona, Proa, 2004.

[17] Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 8.

[18] M. Marçal, *op. cit*.

[19] Ida Dominjanni, "El sentido de la libertad femenina", *Feminismos de fin de siglo*, Fempress, Santiago de Chile, 1999.

do para no considerar más todo el ámbito referido a las mujeres como un tema que exige sólo un tratamiento de carácter asistencial. Sin duda, hay muchas mujeres necesitadas de las actuaciones de los servicios sociales, pero de ello no se deriva que las únicas actuaciones políticas vinculadas a la cuestión femenina puedan asimilarse a la resolución de estados de precariedad, como si lo femenino sólo pudiera leerse en términos de carencia.

Para decirlo más claro, los hombres no ignoran la situación de desigualdad —saben que las mujeres continúan trabajando mucho más que ellos en las tareas domésticas y en las del cuidado de otros, que continúan recibiendo salarios más bajos, lo mismo que en otros casos—, así como tampoco ignoran qué se juega tras la denominada "violencia machista". No desconocen la situación; más bien, son muy conscientes de que las mujeres sabemos que ellos saben.[20]

También es cierto que hombres y mujeres no preexisten a esta situación —que, como he dicho, no es de mero intercambio de ideas—, sino que se constituyen en ella. Unos y otras se forman en el marco de este desacuerdo, como ilustra el hecho de que muchas mujeres reproduzcan las prácticas y los discursos dominantes. Por ello, señalé que nos ha faltado alejarnos de la ingenua confianza en que una situación injusta o violenta se resuelve sin ningún tipo de conflicto y afirmé que la política de las mujeres necesita ser inmodesta, creativa, para modificar esta situación de desacuerdo, que no se transforma con un mero intercambio de ideas o con un plus de información.

El oscuro fondo de la diferencia

En este punto, vuelvo a apelar a unas palabras escritas en 1951 por Arendt —esta teórica de la política sabía que lo político no se reduce a la política representativa o a aquella a que obligan las lógicas consensuales de lo único posible—: "Es indudable que allí donde la vida pública y su ley de igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación".[21]

Estas palabras sugieren que la libertad no se confunde con la igualdad, lo cual es lo mismo que subrayar que la posibilidad de una vida pública compartida no es idéntica a una ciudadanía homogénea. En este punto, adquiere sentido el giro que las mujeres hemos dado desde finales de los setenta, al hablar, por ejemplo, de una literatura femenina o de una ex-

[20] Michèle Cohen-Halimi y Anne Bossière, "Mais qu'est-ce qu'elles veulent encore?", presentación del dossier "L'avenir politique du feminisme. Le cas français", núm. 9, París, 2002.

[21] H. Arendt, *op. cit.*, p. 437.

periencia femenina para designar la literatura que explora o ha explorado aquellas zonas silenciadas por la cultura dominante. Y, como decía, este gesto ahora ya no se reduce a un simple hacer el característico memorial de agravios, sino que es el resultado de una sentida necesidad de "ensanchar las costuras de nuestro universo moral"[22] y de nuestras identidades o, si queremos, es el resultado del deseo de tratar de "sondar abismos que la mayoría conviene que no existen".[23]

Las palabras recién citadas de Arendt también resuenan cuando proclamamos que no sólo debemos defendernos, sino también afirmarnos como fuerza creadora; debemos encarnizarnos para llegar a ser, en lugar de obstinarnos en descubrir lo que somos. Se trata de "no quedar fuera del campo de visión", de decir la experiencia propia. Y para ello, es necesario un movimiento imaginativo de sentirse una misma como portavoz de una comunidad posible y no como una exiliada solitaria de la comunidad existente. Y al hablar de comunidad, no hay que entender un grupo femenino homogéneo, sino espacios con diversas calidades de relación en los cuales sea posible articular y hacer aflorar los conflictos en palabras y nombrarlos.[24]

Encontramos un ejemplo de esta comunidad no uniforme en las palabras de la novelista Montserrat Roig, escritas en ocasión de la muerte de la escritora Maria Aurèlia Capmany. En su artículo, cuyo título es muy significativo, "¡Nos habíamos peleado tanto!", Roig dice: "Ella fue para mí la tierra y las ansias de volar al mismo tiempo".[25] Por eso, aunque seamos muy conscientes de la complejidad de este gesto, podemos hablar de "crear una cultura femenina" en el ámbito del arte, de la narrativa, de la poesía, del cine o de la filosofía, sin que ésta se convierta en una simple e inmediata traducción de una supuesta feminidad homogénea. Como dice Linda Zerilli, haciéndose eco del célebre *Non credere di avere dei diritti*, quizá sea más importante tener interlocutoras autorizadas que tener derechos reconocidos.[26]

---

[22] Jeffrey Stout, *Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988, p. 159.

[23] Marilyn Frye, *Politics of Reality : Essays in Feminist Theory*, Tumansburg, Nueva York, The Crossing Press, 1983, p. 154.

[24] Richard Rorty, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 260.

[25] Montserrat Roig, "Ens havíem barallat tant! (4-X-91)", *Un pensament de sal, un pessic de pebre. Dietari obert 1990-1991*, Barcelona, Edicions 62, 1993, p. 422.

[26] Libreria delle donne di Milano, *No creas tener derechos*, Madrid, Horas y Horas, 1991.

Linda Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008. Como es habitual, al definir las relaciones de autoridad sólo en términos de jerarquía, de obediencia y demás, se obvia lo que las caracteriza, las vertebra más propiamente, y las diferencia, por ejemplo, de las relaciones de dominio: sólo pueden darse mediante el reconocimiento de quien obedece, de manera que la comunicación y la palabra son reguladoras de la conducta en las relaciones de autoridad. No eludir las relaciones de autoridad permite ir un poco más allá de la perspectiva que limita lo político a la política

Y aquella necesidad política de no reducir al mínimo el fondo oscuro de la diferencia del que habla Hannah Arendt también se transparenta cuando nos empeñamos en subrayar que no se trata de añadir a la historia ordinaria un apéndice del tipo "la historia de las mujeres". Y también puede notarse en el hecho de que hemos dejado de definir la identidad femenina en términos de su opresión, de manera que ha sido posible la emergencia de subjetividades inestables, fluidas y dotadas de complejidad, y de cualidades diversas. Y esto es fruto de la conciencia de que, si caracterizamos la propia identidad como oprimida, sólo privilegiamos un tipo de relación: la que surge entre los excluyentes y las excluidas, y una única posibilidad de liberación: que los que excluyen ¡dejen de hacerlo! Eso sí sería aceptar estar en un gueto, pues, más que ganar algún tipo de libertad o de independencia, nos sentiríamos permanentemente ausentes y dependientes del discurso dominante.

Desde hace tiempo, sabemos que se trata justamente de escapar de esta dialéctica de aceptación y rechazo y, por ello, hemos apostado, con más o menos éxito, por elaborar un discurso y unas prácticas que impidan confundir la igualdad de derechos con la libertad, que no permitan asimilar la emancipación del dominio ajeno con la libertad femenina. Con mayor claridad: ninguna de nosotras todavía cree que en el horizonte se perfila un radiante porvenir en el cual no habrá diferencia entre hombres y mujeres, en el cual la heterosexualidad obligatoria y la misoginia habrán desaparecido; plantearlo así significaría básicamente el deseo o una cierta disposición a autoborrarse; plantearlo así significaría abstenerse, ahorrarse, de decir cuáles son los términos del problema hoy.

---

parlamentaria o a aquella que entiende que las redes de dependencia y de interrelación no son otra cosa que un telón de fondo siempre prescindible, con la única función de destacar la auténtica vida de los individuos —supuestamente independientes y autónomos—. (Para una caracterización de la relación de autoridad, *vid.* Józef María Bochenski, *¿Qué es la autoridad?*, Barcelona, Herder, 1989; Richard Sennett, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982; Myriam Revault D'allonnes, *El poder de los comienzos. Ensayos sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008).

En el vocabulario político dominante y en las diversas formas de individualismo contemporáneo, el hecho de haber soslayado toda relación que se defina en términos de jerarquía o de obediencia ha comportado la deslegitimación de una amplia gama de formas de vínculo. Con esto quiero decir que emplear como único modelo de relación el de la igualdad parece dejarnos con una única posibilidad: considerar como injusta o ilegítima cualquier relación que sea de carácter asimétrico o irreflexivo, desde el punto de vista lógico. De esta manera, podría decirse que el hecho de haber forzado a encajar todos los vínculos en un único modelo de relación significa, por una parte, empobrecer el espacio interhumano y, por otra, dejar sin articulación, sin palabras que den sentido a una serie de vínculos o lazos, que no desaparecen por el simple hecho de no ser mencionados.

La libertad femenina y la violencia

La libertad política y la igualdad de derechos no son sinónimos, y justamente en virtud de su diferencia les es negada la libertad a las mujeres. ¿Cómo, si no, podemos tratar de explicar la persistencia de la violencia contra el cuerpo de las mujeres en sociedades en las que prácticamente hemos conseguido la igualdad de derechos? Interrogantes de este tipo parecen indicar que, para conseguir la libertad femenina, no basta la conquista de la igualdad.

El problema de la violencia contra las mujeres es una muestra dolorosa y terrible de lo que quiero decir. Y, una vez que nuestro ordenamiento jurídico dejó de tipificar la agresión a una mujer como falta y la reconoció como delito (del mismo modo que estaba definida la agresión a un hombre), no es de recibo limitar el problema sólo a la necesidad de pequeños nuevos cambios en la legislación o de subrayar que debe profundizarse la educación infantil en el respeto de los derechos o a los valores reconocidos en nuestra sociedad.

Me refiero al hecho que, ante cada nuevo caso de maltrato, es tristemente habitual encontrarnos con una notable pobreza de análisis de lo ocurrido, junto con un gesto de marcado alejamiento de la responsabilidad. Todas las miradas que tratan de investigar los hechos se dirigen a mostrar que las soluciones se limitan a añadir nuevas leyes en un código penal que encarará los hechos una vez ocurridos o a cuestionar la efectividad o falta de efectividad de la enseñanza o de los contenidos de carácter cívico-democráticos que hay que transmitir en la educación, sin dejarse asaltar por la sospecha de que quizá el fenómeno de la violencia sobre el cuerpo de las mujeres es de mucho mayor calado.

Estas, digamos, opciones (pequeñas modificaciones en el código penal o refuerzos de los contenidos cívico-democráticos en la escuela) parece que impliquen que sólo hay dos vías: una, castigar lo que, de hecho, ya ha pasado, como si no supiéramos cómo evitarlo; y la otra, reconocer que los adultos no podemos enfrentar los problemas del mundo en que vivimos y en los que nos encontramos implicados y, por ello, trasladamos la responsabilidad como un legado envenenado a la próxima generación. Como si todavía fuera legítimo abocarlo todo a un futuro radiante de la Humanidad para ahorrarnos el trabajo de cuestionar lo que hacemos, el lugar que ocupamos o quiénes somos, dejándolo todo para mañana, para que sean nuestros hijos o hijas quienes lo hagan bien y, de repente, sean ellos o ellas los responsables de todo. Quizás este gesto tiene algo que ver, aunque no sólo, con aquella actitud tan arraigada entre muchos hombres de algunas generaciones, que cuando se encuentran en el centro de la esfera pública y social parecen querer la emancipación y la libertad femenina sólo de sus

hijas y no las de sus esposas o compañeras; no vaya a ser que deban alterar su propia vida o la distribución de cargos y trabajos en el ámbito en que ellos se mueven.[27]

Es posible que el fenómeno de la violencia sobre el cuerpo de las mujeres se relacione con las paradojas antes mencionadas, que vaya más allá de ser el resultado de la simple discriminación, que se trate de algo más que simples errores en la igualdad, de imperfecciones crónicas, de excepciones a las reglas del juego democrático. Y aquí tal vez queda patente alguno de los ejes del desacuerdo que atraviesa el ámbito actual de lo político.

Cuando discutimos acerca de atentados contra la libertad femenina o de la pérdida de esta libertad, no estamos refiriéndonos a discriminación, a desigualdad, sino a la violencia, a verdaderos intentos de mantener un control físico y social sobre el cuerpo de las mujeres y sus movimientos. La discriminación, en todo caso, atenta contra el principio de igualdad, fundado sobre la identidad o semejanza de los seres humanos; la violencia, en cambio, atenta contra el principio de libertad, asumido en nombre de la diferencia de los sexos, de la diversidad humana. Dicho de una manera más contundente: la libertad es una especie de perpetuo recordatorio de la fragilidad de las conquistas de la igualdad.[28]

En síntesis, la igualdad tiene que ver con nuestro estatus de sujetos de derecho, de ciudadanas, pero, como las mujeres no hemos dejado de recordar, la igualdad no agota en absoluto el campo de lo político: sólo es la condición previa de lo político. Y recordar la fragilidad de las conquistas de la igualdad no significa desentenderse, sino ser capaces de vérnoslas con la libertad, con la posibilidad de "decir" la diferencia sin que con este gesto se genere violencia o desigualdad. Y si tenemos el coraje de hacer-

[27] Hay que decir que con estas palabras no trata de culparse al colectivo masculino; hace tiempo que sabemos muy bien que donde todo el mundo es culpable, nadie lo es. La culpa, la responsabilidad moral o jurídica, es personal: son individuos concretos los verdaderos culpables de la violencia contra las mujeres. Pero hay que tener presente —como ya recordaba Hannah Arendt— que culpabilidad y responsabilidad política no son sinónimos; la primera está vinculada a la acción y al "yo", mientras que en la segunda, el énfasis se encuentra situado en el mundo, ya que todo individuo es miembro de una comunidad o de grupos que no pueden disolverse por medio de la acción de uno de sus miembros. Todos y todas vivimos y sobrevivimos por una especie de consentimiento tácito que difícilmente puede considerarse voluntario. Así, pues, la responsabilidad política es colectiva, no tiene que ver tanto con *quien ha hecho una acción*, sino con *aquello de lo que nos hacemos cargo*, qué queremos que perdure, qué queremos innovar y conservar. Somos, pues, políticamente responsables de las contradicciones del presente y de la actual habitabilidad del mundo. En este sentido, a menos que nuestra actitud hacia el mundo sea de indiferencia, podemos hablar de una cierta responsabilidad política colectiva en el mantenimiento de estructuras y de hábitos o valores que permiten que en muchos ámbitos no sea posible la libertad femenina.

[28] G. Fraisse, *op. cit.*

lo, sin borrarnos en el presente ni legando de manera irresponsable este "desacuerdo" a la próxima generación, tal vez podamos empezar a habitar libremente nuestro "mundo" contemporáneo asolado en muchos ámbitos, en especial el de la política, por un fuerte vendaval de nuevos eventos, de importantes transformaciones, y devastado por la falta de palabras que den sentido a nuestras acciones y pasiones. Y, no hay que olvidarlo, no es posible inaugurar un mundo nuevo sin palabras y formas nuevas.

EL CASO DE LOS ARGUMENTOS MORALES SECULARIZADOS: LOS LÍMITES EN EL USO APROPIADO DE LA PERSPECTIVA DE LA LAICIDAD EN LA DEFENSA DE LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

Itzel Mayans*

RESUMEN Los teóricos de la laicidad retoman el tema de los derechos sexuales y reproductivos como ejemplo de las disputas morales que aún prevalecen vigentes con la Iglesia católica. Estos teóricos defienden que es necesario introducir en el debate la perspectiva de la laicidad, con el fin de preservar la libertad de las mujeres a decidir sobre su cuerpo e intereses. En este artículo, discuto el éxito que el uso de esta perspectiva puede alcanzar en dicha tarea. Para ello, presento los argumentos seculares provida de la tradición de la nueva ley natural, y señalo que la laicidad no puede responder al reto que estos argumentos le presentan. Ello nos obliga a repensar en la estrategia para defender los derechos sexuales y reproductivos.

ABSTRACT Laicism theorists take sexual and reproductive rights subject as an example of the kind of moral disputes that are still ongoing with the Catholic Church. These theorists argument that it is necessary to introduce the laicism perspective in the discussion in order to keep the women´s freedom to decide about their bodies and interests. In this article, I discuss the success that the use of this perspective can achieve in this task. For this purpose, I introduce the prolife secular arguments of the new natural law tradition, and I point out that laicism cannot meet the challenge that these arguments present. This forces us to rethink the strategy we should follow in order to defend sexual and reproductive rights.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
laicidad, aborto, secular, Iglesia católica, libertad, autonomía

Keywords
laicism, abortion, secular, Catholic Church, freedom, autonomy

Actualmente, es común escuchar que la defensa del libre ejercicio de nuestros derechos sexuales y reproductivos, en los que se incluye el derecho de las mujeres a abortar, es un tema cuyo análisis requiere recuperar una perspectiva de laicidad. Esta afirmación presupone la existencia de una batalla ideológica y moral entre quienes sostienen, por un lado, posturas conservadoras en materia de sexualidad o provida en el tema del aborto y quienes asumen, por el otro, posturas de mayor apertura en materia de sexualidad o posturas proelección en el del aborto. La batalla ideológica entre estos grupos rivales incluye, además, la presencia de un actor que ha sido históricamente la fuente de las amenazas al Estado laico: la Iglesia católica. Según la perspectiva de quienes recomiendan recuperar el enfoque de laicidad para los temas de la sexualidad y del aborto, si la Iglesia católica es quien impulsa principalmente la agenda conservadora en estos temas y quiere imponerla a toda costa por encima de los procedimientos de deliberación democrática, entonces, promover una mayor apertura en materias de sexualidad y de derechos reproductivos va de la mano, necesariamente, con la defensa del Estado laico.[1] Este último punto constituye un diagnóstico común entre quienes consideran que lo que está en juego en los debates en torno de estos temas de moral pública es, entre otras cosas, la laicidad de nuestras instituciones. A pesar del profundo desacuerdo que existe en la bibliografía sobre laicidad acerca de cuáles son sus rasgos distintivos (más allá de la clásica separación Estado-Iglesia), mucha de esta bibliografía recupera valores tradicionalmente considerados como liberales en el tipo de defensa que hace del aborto un derecho de las mujeres. Algunos de estos valores son, por ejemplo, la *tolerancia* a la diversidad, el *respeto* a las decisiones de terceras personas, la *autonomía* que debe garantizarse que cada uno —no otras personas— decida sobre su propio cuerpo e intereses y la *libertad* que implica, de forma negativa, que la despenalización del aborto sea un hecho y, de forma positiva, que haya

[1] En *Cuerpo, sexo y política,* Marta Lamas narra de manera detallada cómo la Iglesia, vista como un actor político poderoso e influyente, se ha opuesto de forma consistente a todos los intentos realizados en nuestro país para despenalizar el aborto.

acceso a los medios adecuados —económicos y de salud, por ejemplo—, tanto en el caso de que decidamos abortar, como en el que optemos por la maternidad. Este último tipo de libertad positiva se asegura en la medida en que las mujeres que desean abortar puedan acceder a clínicas donde se les ofrezca el servicio de aborto asistido de forma segura y gratuita. De forma general y bastante resumida, éstas son las dos características principales (defensa del estado laico y promoción de ciertos valores liberales) de las posturas proaborto en México que analizan estos temas desde una perspectiva de teoría política y no sólo de filosofía moral. Esta manera de articular una defensa del libre ejercicio de una sexualidad más abierta y del derecho a abortar pretende ser contundente frente al gran adversario (visto tanto como autoridad moral, como actor político) que representa la Iglesia católica. Sin embargo, considero que este propósito de enfrentar con éxito a esta Iglesia con la intención de proteger los derechos liberales de su gran influencia, simbólica y política, es algo que simplemente no se consigue al recuperar la perspectiva de la laicidad, al menos, desde la manera en que se le ha caracterizado en la bibliografía más reciente e influyente sobre el tema.

En este artículo me interesa mostrar que, si bien la laicidad sin duda puede ser un tipo de arreglo institucional que contribuya a acotar el poder de las iglesias en relación con los temas de injerencia pública más evidentes (por ejemplo, cuando los funcionarios públicos utilizan un lenguaje religioso para exigir que se incluyan ciertos contenidos en las leyes o políticas públicas, cuando se utilizan símbolos religiosos en las instituciones del Estado o cuando los sacerdotes invitan a castigar a un partido político por reivindicar posturas morales contrarias al catolicismo), no puede ser la única perspectiva que se tome en cuenta a la hora de defender tanto el ejercicio de una sexualidad más libre, como el derecho de las mujeres a abortar. Esto se debe a que los argumentos en los que actualmente se apoyan las agendas conservadoras responden a una nueva estrategia que consiste en presentar los argumentos morales en contra del libre ejercicio de la sexualidad y del aborto de una manera *secular*.[2] Esto quiere decir que su fortaleza no se basa, por ejemplo, en afirmar que tener sexo consentido antes del matrimonio sea pecado o que el aborto debe ser prohibido porque el alma entra al cuerpo desde la concepción (contenidos presentes en la religión católica), y que, por lo tanto, la vida del embrión sea sagrada desde ese momento.[3] Por el contrario, la fortaleza de estos argumentos se basa en que pretende demostrarse que su plausibilidad es

[2] Julieta Lemaistre Ripoll, *Laicidad y resistencia*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

[3] Héctor Rogel, *El comienzo de una vida humana,* vol. VI, México, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, 1977.

independiente, aunque consistente, a la doctrina moral del catolicismo. Además de no apelar de manera directa a valores morales católicos, estos argumentos buscan estar científicamente informados sobre cierto tipo de fenómenos naturales, como es el caso de la reproducción humana, por lo que se presentan de una manera "accesible" frente a la razón de cualquier ciudadano que, según esta perspectiva, razone de forma adecuada y tenga en cuenta tanto los hechos como los valores morales relevantes en cada discusión en particular. Estos argumentos no exigen que los ciudadanos estén familiarizados con la jerga religiosa del catolicismo o que, incluso, sean católicos. Dicha fortaleza se basa, en contraste, en que no puedan ser fácilmente objetados desde una perspectiva de laicidad, al no ser claro que su contenido provenga de las máximas y postulados de la tradición católica (teniendo en cuenta sus principales encíclicas, los pronunciamientos de sus autoridades, sus escrituras y demás). Frente a ello, mi impresión es que el uso de este tipo de argumentos provida seculares representa un reto insoslayable frente a quienes asumen una perspectiva de laicidad en la defensa de posturas de proelección. Lo anterior se debe a que esta perspectiva carece de las herramientas teóricas para demostrar (como parte de una estrategia de contraargumentación) que el contenido de dichos argumentos pueda ser atribuible al núcleo doctrinal de alguna religión (en este caso, de la católica). Si la perspectiva de la laicidad no puede atribuir la autoría de este tipo de argumentos a la religión católica,[4] entonces, no se puede apreciar por qué razón (y de qué manera) la perspectiva de la laicidad sea útil para defender posturas de proelección en los temas de moral pública a los que me he referido (y a los que los teóricos de la laicidad esperan poder contribuir) en especial en el contexto mexicano.[5] El segundo punto que

[4] Pedro Salazar reconoce la necesidad de diferenciar las batallas que emprende la Iglesia católica para "responder a lógicas distintas que exigen respuestas diferentes": "no son lo mismo en los hechos las batallas emprendidas por la Iglesia católica para impedir la aprobación de algunas medidas legislativas que afectan sus intereses económicos y estratégicos (por ejemplo, aquellas que suprimen o reducen sus multimillonarios subsidios públicos para la educación privada y religiosa), que aquellas campañas destinadas a obstruir la adopción y ejecución de disposiciones que otorgan un reconocimiento jurídico a fenómenos sociales que entran en conflicto con sus postulados dogmáticos (por ejemplo, el aborto, o de reciente, el matrimonio entre personas del mismo sexo). En ambos casos se trata de intromisiones en la esfera del estado democrático pero que responden a lógicas distintas y que exigen respuestas diferentes". Pedro Salazar, "Laicidad y democracia constitucional", en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, pp. 208-209.

[5] Un ejemplo concreto de la insuficiencia de la perspectiva de laicidad para defender el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos está presente en las discusiones que en 2011 se realizaron en la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) en materia de aborto. Los ministros de la Corte conocieron la acción de inconstitucionalidad interpuesta por di-

me interesa destacar es que tampoco es claro de qué forma la perspectiva de la laicidad puede fijar las bases más adecuadas para defender valores liberales como los de la tolerancia, el respeto y la autonomía individual entendida en los términos descritos. Separar el Estado de la Iglesia no lleva, en automático, a defender la tolerancia, el respeto o la autonomía (ni otros de los muchos valores liberales relacionados a estos temas de moral pública). La perspectiva de laicidad puede contribuir a disminuir el poder tan grande con el que cuenta una iglesia poderosa y dominante, la cual —podría argumentarse— pretende atentar contra la autonomía individual. Sin embargo, esto no equivale a promover ni la autonomía ni el respeto en general, en específico, en relación con las decisiones que las personas toman a diario en materia de sexualidad y reproducción. Un ejemplo es que, en el caso hipotético de que se demostrase que el embrión cuenta, antes de las doce semanas de gestación, con una serie de características que haga razonable proteger su vida antes de lo previsto, se justificaría reducir el plazo en el que la mujer tiene derecho a abortar. En este caso, se acotaría la libertad de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo (quizá de forma controvertida para algunos), aunque no por razones que involucren discusiones sobre la laicidad del Estado. Por tanto, mi posición es que con el fin de preservar los valores liberales, apreciados adecuadamente, que están en juego en la controversia pública del aborto (la autonomía, el respeto, la libertad y la tolerancia), debe mostrarse por qué fallan los argumentos provida seculares, lo que hace a un lado la perspectiva de la laicidad cuando se trata de analizar *el contenido* de los argumentos provida. Estos argumentos fallan no por incorporar contenidos religiosos, sino por estar basados en evidencia empírica de carácter cuestionable.[6] Si no hay

putados del estado de San Luis Potosí, en la que se solicitaba la invalidez de un artículo local. El artículo objeto de la acción mencionaba que "en dicha entidad la vida se protege desde el momento de la concepción y hasta la muerte natural". Con el propósito de apoyar la inconstitucionalidad de este artículo, los diputados impugnantes aludieron a los artículos 3 y 130 constitucionales para sostener que la reforma efectuada por el Congreso local viola la separación Estado-Iglesia y las instituciones laicas del Estado. Sin embargo, el ministro José Fernando González Salas responde de forma acertada que "el impugnante no logra demostrar su afirmación central en el sentido de que la reforma impugnada constituya la imposición dogmática de una creencia particular como norma general, puesto que en los antecedentes del proceso legislativo que culminó con la reforma constitucional combatida no se advierte que se haya tomado una creencia religiosa como base para motivar la reforma" (*Vid.* Acción de Inconstitucionalidad: 62/2009 [en línea], www.scjn.gob.mx). Por tanto, la resolución de los ministros consistió en "desestimar" la inconstitucionalidad de estos artículos, debido, entre otras cosas, a que no logró demostrarse de qué forma el artículo impugnado violaba los preceptos constitucionales que definen como laicas a las instituciones del Estado mexicano.

[6] La necesidad por evaluar por qué, y hasta qué punto pueden fallar estos argumentos se debe a que, más allá de que su contenido no sea religioso, resulta problemático utilizar

buenas razones, basadas en un tipo de evidencia pública, para suponer que el embrión tenga estatus moral o que, más allá de que lo tenga o no, las mujeres debamos estar obligadas a no abortar (y, con ello, ayudarle a toda costa a nacer), entonces, un Estado democrático y liberal no puede obligar a ninguna mujer a permanecer embarazada. Esto se debe a que, en los sistemas políticos democráticos y liberales, la autoridad no puede prohibir o restringir la conducta de sus ciudadanos a menos que se muestre de qué forma ésta atenta contra libertades y derechos de terceros o contra el interés público.[7] Si no hay evidencia razonable de que se afecte a terceros o al interés público, es ilegítimo que el Estado limite las opciones de fines y proyectos de vida entre los que las ciudadanas, en este caso, tendrían que poder elegir (ser madre o abortar, por ejemplo). Por tanto, la evaluación acerca de la inconveniencia de que el Estado utilice la fuerza pública con el fin de limitar la libertad de las mujeres a abortar debe incluir el análisis del espectro amplio de argumentos presentados tanto por la Iglesia católica, como por grupos conservadores de la sociedad civil y por funcionarios públicos quienes sinceramente creen que abortar va en contra de la vida y dignidad de una persona inocente, sin apelar con ello a razones de contenido religioso. Algunos teóricos señalan que quienes asumen posturas

---

sus conclusiones a manera de evidencia en la que pueda y deba basarse la actuación pública del Estado. Lo anterior resulta de que la veracidad de estos argumentos está comprometida (por ser abiertamente falsos teniendo en cuenta las conclusiones de la ciencia en la materia) o no puede ser suficientemente demostrada según los estándares o criterios científicos más utilizados dentro de la comunidad científica. Un ejemplo de lo anterior está dado por la actividad que realiza la ex diputada federal del PAN, Paz Gutiérrez de Fernández, quien además de presidir la Comisión de la Familia en la LXI Legislatura, desde donde se emitieron distintas iniciativas de leyes provida, ha escrito libros de texto de nivel secundaria en la editorial Trillas (por medio de la comunidad de la Evaluación Nacional de Logros Académicos en Centros Escolares, ENLACE), en los que se promueve una concepción tradicional de la familia. Los razonamientos presentes en sus argumentos (tanto en las iniciativas de ley como en los libros) consisten en presentar información pseudocientífica (aunque no religiosa) para afirmar, de forma falsa y sin ningún sustento científico, cosas como las siguientes: "la masturbación puede, en algunos casos, causar problemas psicológicos, producir un concepto desbalanceado de la sexualidad, predispone a la búsqueda del placer solitario y dificulta la futura salud sexual dentro de las relaciones". Por otro lado, frente a las expresiones de amor homosexuales, señala: "nunca puede justificarse algo que violente la naturaleza del hombre y degenere su comportamiento" ("Matrimonio y Familia", vol. III, *Educación de la sexualidad*, México, Trillas, 1998, pp. 55-56). El contenido de estos argumentos es falso (no es verdad que la masturbación cause los problemas psicológicos a los que se hace referencia) o depende de asumir una valoración (la homosexualidad violenta la naturaleza del hombre) sobre la cual no puede presentarse ninguna evidencia concluyente fuera del mero juicio de valor.

[7] *Vid.* Ben Eggleston, Dale Miller y David Winstein, *John Stuart Mill and the Art of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 16; también, John Locke, *Resistance, Religion and Responsibility*. Nueva York: Cambridge University, 1999, p. 45.

provida poseen, en alguna medida, una concepción religiosa (o espiritual) del bien más allá de que lo admitan o de lo que estén conscientes.[8] Puede ser que Dworkin y Ortiz tengan razón sobre este punto. Sin embargo, al analizar los contenidos de los argumentos provida que buscamos discutir en público, no debemos presuponer que ellos forman parte, necesariamente, de una tradición religiosa específica, puesto que ello puede resultar en que optemos, de forma equivocada, por analizarlos desde una perspectiva de laicidad que no pueda contrarrestar la fortaleza de estos argumentos cuando se presentan en su versión secularizada.[9]

La insuficiencia de la perspectiva política de la laicidad para defender los derechos sexuales y reproductivos nos obliga a repensar la estrategia que emplearemos para contrarrestar la fuerza de los argumentos provida secularizados. Es necesario desarrollar un modelo de deliberación democrática capaz de identificar el tipo de evidencia que sea el adecuado para utilizar en las discusiones públicas. Este modelo también debe definir las consideraciones a las que los funcionarios públicos (ministros de la SCJN, jueces, diputados y representantes del poder ejecutivo) deben referirse cuando buscan incluir ciertos contenidos tanto en las leyes de justicia básica como en las políticas públicas.[10]

A continuación, voy a presentar el principal argumento provida al que recurre la tradición filosófica de la Nueva Ley Natural (NLN), una de las tradiciones de pensamiento católico conservador más influyentes. Entre sus principales exponentes, Germain Grissez participó como teólogo en las discusiones que se efectuaron en torno de la encíclica *Humanae vitae,* publicada por el papa Pablo VI en julio de 1968. Grissez cabildeó políticamente en contra de que la Iglesia adoptase una postura más abierta en el tema de la anticoncepción.[11] Su famoso libro *The Way of the Lord Jesus*, escrito a finales de los noventa, busca orientar a profesionales católicos (enfermeras y médicos, en particular) para que sepan en qué consiste cumplir con su responsabilidad de creyentes católicos cuando se trata de tomar

[8] Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia*, Nueva York, Knopf, 1993; también, Gustavo Ortiz Millán, *La moralidad del aborto*, México, Siglo XXI, 2009.

[9] La posición que defiendo en este trabajo no pretende negar o descartar la influencia decisiva que poseen las religiones o convicciones éticas en las posturas que asumimos frente a temas tan controvertidos como el del aborto. *Vid.* R. Dworkin, *op. cit*.

[10] Para conocer en qué consiste este modelo, *vid.* Moisés Vaca e Itzel Mayans, "El triple estándar de la razón pública", *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía*, vol. 46, núm. 138, 2014, México, pp. 65-91.

[11] Robert McClory, *Turning Point: The Inside Story of the Papal Birth Control Commission and How* Humanae Vitae *Changed the Life of Patty Crowley and the Future of the Church,* Nueva York, Crossroads Publishing, 1995.

decisiones profesionales que puedan tener implicaciones morales graves. No asistir a mujeres que desean abortar (ni siquiera cuando su vida está en riesgo) y no recetar anticonceptivos bajo ninguna circunstancia son dos de los ejemplos de sus recomendaciones en la materia. Entre algunos de sus integrantes más destacados, también figuran John Finnis (quien presentó una objeción al muy famoso artículo de Judith Jarvis Thomson "Una defensa del aborto", de 1971) y Robert P. George, profesor de la Universidad de Princeton, quien ha escrito en contra de los matrimonios entre personas del mismo sexo, del aborto y de la manipulación científica de embriones humanos. La motivación del trabajo conjunto de esta tradición no sólo es académica, sino que tiene una clara agenda política en la materia. Al introducir su principal argumento en contra del aborto, quiero mostrar que la perspectiva de laicidad, tan recuperada en la literatura como aquella que puede acotar la influencia de la Iglesia católica en los debates contemporáneos de moral pública, carece de las herramientas teóricas para contrarrestar los argumentos secularizados que ofrece esta tradición. En la tercera sección, voy a caracterizar la perspectiva de laicidad, para lo cual recupero algunas de las posiciones más destacadas de quienes escriben desde esta perspectiva y, a la par, trataré de intercalar comentarios acerca de por qué cada una de estas propuestas teóricas no puede ofrecer una respuesta exitosa que descarte, a manera de términos adecuados de la discusión pública, los contenidos de dichos argumentos morales.

Abortar equivale a cometer una injustica frente a una vida humana completa y valiosa: Robert P. George y Christopher Tollefsen

George y Tollefsen identifican el problema moral, que implica tanto al aborto como al uso de las tecnologías de reproducción asistida, de la siguiente manera: "La pregunta límite es si es o no injusto matar a miembros de ciertas clases —aquellos en una etapa embrionaria del desarrollo— para beneficiar a otros".[12] Este argumento asume que el embrión en el útero es, a la par de los niños y adultos, una persona humana completa y que, como tal, merece el mismo tipo de respeto que las demás. Es importante señalar que George y Tollefsen defienden la base científica de su argumento. Mencionan que, a pesar de su compatibilidad, no es necesario recurrir a argumentos teológicos o religiosos en la defensa de la posición provida. Al inicio de su argumento, caracterizan las diferentes esferas que, de acuerdo con su argumento, nos ayudan a distinguir los aspectos involucrados en la discusión: la tecnología embrionaria, la ciencia embrionaria y la filosofía

[12] Robert George y Christopher Tollefsen, *Embryo. A Defense of Human Life*. Nueva York, Doubleday, 2008, p. 6.

moral. La primera "representa la habilidad del investigador de hacer cosas usando embriones. Se pueden hacer embriones en laboratorios, ya sea a partir de la fertilización *in vitro* o de la clonación";[13] la segunda "nos dice que los embriones humanos son seres humanos en un momento (muy temprano) de su etapa de desarrollo embrionaria, y que en la gran mayoría de los casos, dichos seres humanos comienzan a ser tales desde la concepción […] pero la ciencia por sí sola no nos provee con la guía pertinente para hacer los juicios y las decisiones morales correctas acerca del trato que nos merecen los embriones y los seres humanos que se encuentren en cualquier etapa de su desarrollo";[14] y la tercera, "¿es la manipulación artificial del embrión moralmente correcta? ¿Es justa? Ésta es la materia de la que debe ocuparse la filosofía moral —la ética embrionaria, como podemos llamarla— para responder a esta cuestión".[15]

De acuerdo con estos autores, y como puede observarse, es materia de la filosofía moral hacer las interpretaciones e inferencias morales pertinentes con base en la evidencia a la que la ciencia embrionaria ha podido llegar respecto de cuándo empieza la vida humana. Si la ciencia embrionaria muestra que los embriones y los seres humanos completos comparten las mismas características relevantes, entonces, sería discriminatorio no tratar a los primeros de la misma manera en la que tratamos al resto de las personas. Éste es el mismo tipo de argumento que seguimos cuando descubrimos que existen maneras injustas de discriminación hacia clases específicas de personas con ciertas formas de discapacidad o quienes son discriminados en función de su nacionalidad, etnia, religión o a partir de otras características distintivas. El argumento sobre la discriminación funciona siempre que el trato diferente que ofrezcamos, por un lado, a las personas "normales" y, por otro, a quienes sufren de discriminación, esté fundado en una designación arbitraria. Argumentar en favor de la discriminación del embrión es, en consecuencia, asumir que la diferencia en el estatus moral que le es diferentemente atribuido, en contraste con el que se asigna al resto de las personas, es arbitraria y que, a pesar del trato injusto que recibe, éste comparte las mismas cualidades básicas que el resto de las personas. El principal argumento para apoyar la tesis sobre la inmoralidad tanto del aborto como del uso de las tecnologías embrionarias consiste en afirmar que los embriones humanos, desde la concepción, son "un único, unificado, y autointegrado sistema biológico".[16] Lo que esto significa es que, en contraste con los espermatozoides del padre y los óvulos de la

[13] *Ibidem*, p. 7.
[14] *Idem*.
[15] *Ibidem*, p. 8.
[16] *Ibidem*, p. 39.

madre, los cuales son partes constitutivas del ser humano, el embrión temprano ya es un organismo completo: la fusión entre el espermatozoide y el óvulo ha dado lugar a la formación de un organismo nuevo cuyo material genético lo hace radicalmente diferente en relación con la identidad de cualquiera de los progenitores. En este sentido, el embrión está unificado. La cualidad de autointegración significa que "su crecimiento y desarrollo es, desde este punto, determinado desde adentro".[17] El desarrollo interno y autoguiado es exitoso siempre que no existan interferencias externas que eviten que el embrión continúe su proceso natural ya iniciado, y que tendrá su culminación cuando nazca el nuevo ser humano. En consecuencia, la culminación de este proceso es sólo cuestión de tiempo. Ninguna diferencia sustantiva sobre la estructura inicial del embrión tendrá lugar en las etapas siguientes de su desarrollo. Si una entidad ya está unificada y su desarrollo es autoguiado de la manera en que ha sido explicada; entonces, un embrión muy temprano, pero presente en estos términos, ya es un ser humano con todo el material genético que requerirá para continuar su desarrollo vital durante la infancia, la adolescencia, la adultez y la vejez.

La inmoralidad del aborto consiste en impedir, de manera externa, que el proceso que permitirá al ser humano en gestación finalizar su desarrollo biológico concluya de forma natural. La comparación entre el aborto y el asesinato es presentada como correcta, porque representa la aniquilación de la vida de un ser humano con el potencial de nacer siempre que se le provean las condiciones externas adecuadas. Si el embrión es, en efecto, una persona, la práctica del aborto no sería sólo inmoral, sino además un crimen que debería ser castigado por las leyes. Sin embargo, la polémica del aborto es complicada (tanto desde la perspectiva provida como desde la proelección), porque la ciencia embrionaria no puede pronunciarse de forma concluyente acerca de si el embrión es o no una persona, porque la noción de *persona* "no es un concepto científico",[18] sino normativo. Por ello, cada una de las posturas dentro de la controversia del aborto no debería afirmar o negar (como estrategia argumentativa) que el embrión es o no una persona, pues esto es precisamente lo que deberían poder argumentar. Por el contrario, para defender con éxito una posición en la materia, deben ofrecer razones independientes al supuesto de que el embrión sea una persona, y que muestren a qué conjunto de intereses se dañan o se benefician (tanto en el caso del embrión como en el de la mujer) cuando se prohíbe o se permite abortar bajo ciertas circunstancias y plazos. El reto es mostrar que hay buenas y suficientes razones para apoyar una cierta ley o política pública (en favor de una posición proelección moderada, por ejemplo), y

[17] *Ibidem*, p. 41.
[18] G. Ortiz Millán, *op. cit.*, p. 55.

resaltar, con ello, que el problema de las posiciones provida más exigentes no consiste en que éstas restrinjan la libertad o el ejercicio de los derechos reproductivos por tener motivaciones religiosas (ya sean explícitas o disfrazadas), tal como, en ocasiones, se argumenta desde las posiciones laicas de proelección.

Las perspectivas de la laicidad, a pesar de tener razón acerca de que quienes defienden posturas provida tienden a estar asociados (en un buen número de casos) con la Iglesia católica, no logran mostrar por qué *el tipo de contenido* de los argumentos es de naturaleza religiosa, atenta contra los derechos reproductivos o es antidemocrático. Si, en efecto, el estatus moral del embrión es indeterminado, no es para nada claro que, de antemano, esté en juego la defensa de los derechos reproductivos de las mujeres. En todo caso, si esta presunción es verdadera, debe ser demostrada con argumentos independientes que atiendan a la manera en la cual estos argumentos provida han sido presentados en la deliberación pública.

Principales perspectivas en torno de la laicidad

En esta sección, no pretendo recuperar todas las propuestas existentes en torno a la noción de laicidad ni busco tampoco presentarlas de forma exhaustiva (ello sería materia de otro trabajo). Lo que busco es mostrar que existe un vínculo conceptual entre la noción de laicidad, en sus diferentes versiones, y su oposición o enfrentamiento (tanto en sentido histórico como teórico) a las religiones. Esta oposición a las religiones puede darse, de manera general, de dos maneras: ya sea por considerarlas irracionales o llenas de prejuicios —al seguir las posturas heredadas de la ilustración francesa— o bien, por considerar que la presencia de una iglesia poderosa y hegemónica (como la católica) representa una amenaza a la vigencia de los derechos liberales. Más allá de que ambas posiciones partan tanto de diagnósticos como de estrategias diferentes para oponerse a la religión en general o a una religión en lo particular, ambas comparten, por esta sola razón, el sello de la laicidad. Muchas de las posturas liberales contemporáneas ya no defienden la laicidad desde la primera perspectiva (es decir, a raíz de asumir que las religiones son falsas, perjudiciales o autoritarias) ni con el objetivo de apoyar alguna religión cívica (como en el caso de Francia), sino por tener la convicción de que mezclar la religión con la lógica de la función pública puede llevar a limitar la libertad de algunos ciudadanos por razones que no sean aceptables para todos y, al mismo tiempo, a perpetuar la influencia en la moral pública de ciertas religiones en detrimento de la libertad de conciencia de los ciudadanos que no sean creyentes en las religiones oficiales o dominantes en cada contexto. A continuación, presento algunas de las variaciones que existen en torno de la laicidad.

En primer lugar, Michelangelo Bovero considera que el término "laicidad" involucra una serie de significados diferentes, posibles de englobar en dos categorías separadas. Por un lado, "laicismo denota no ya una filosofía o ideología sino una familia de concepciones que se identifican en oposición a las visiones religiosas del mundo, entendiendo como religión cualquier conjunto más o menos coherente de creencias y doctrinas, valores o preceptos, cultos o ritos concernientes a la relación del ser humano con lo divino, o lo 'sagrado'".[19] En una segunda acepción, "laicismo no se contrapone tanto a la religiosidad como al confesionalismo, entendido este último como teoría y práctica de la subordinación de las instituciones culturales, jurídicas, políticas de una comunidad a los principios metafísicos y morales de una religión determinada, los cuales son establecidos, custodiados e interpretados por sus sacerdotes o 'clérigos'".[20] Más allá de los diferentes sentidos (el primero peyorativo y el segundo positivo) que para Bovero adquiera la noción de laicidad, en la historia de dicha noción está su confluencia: "en una lucha única por la libertad de conciencia y de pensamiento y por la autodeterminación individual y colectiva: una lucha que, en Europa, desde el otoño del Medievo a la edad moderna (y hasta hoy), ha tenido como adversario principal y constante la pretensión de mantener el monopolio de la *vis directiva*, es decir, de la función de guía espiritual de la vida personal y social, por parte de las instituciones religiosas dominantes".[21] Para él, el contenido normativo que debe conservarse en el concepto de laicidad está compuesto por el antidogmatismo y la tolerancia. Lo primero se refiere a que "laico es aquel que promueve un espíritu crítico frente a un espíritu dogmático, y por eso reivindica el derecho de heterodoxia en cualquier campo, para sí y para quienes piensen diferente que él";[22] lo segundo conlleva "un principio práctico antirrepresivo: precisamente la tolerancia. Laico es aquel que considera que no existe ningún deber —mucho menos una obligación jurídica— de asumir determinadas creencias en torno a una cuestión".[23]

Desde la perspectiva de la laicidad que ofrece Bovero, no es claro de qué manera los contenidos de antidogmatismo y tolerancia podrían ayudarnos a dilucidar hasta qué punto son adecuadas las posturas de la NLN en materia del aborto. Si bien está en el interés de una sociedad democrática

---

[19] Michelangelo Bovero, *El concepto de laicidad*, Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 2, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 1.

[20] *Idem*.

[21] *Ibidem*, pp. 5-6.

[22] *Ibidem*, p. 16.

[23] *Ibidem*, pp. 16-17.

y liberal ser tolerantes frente a diferentes formas de vida y elecciones privadas, las personas razonables también pensamos que el ejercicio de esta tolerancia debe tener límites. Si la práctica del aborto implica un problema de discriminación frente a un tipo de seres humanos (los embriones), como está implícito en los argumentos de George y Tollefsen, entonces, no pensaríamos que la tolerancia, como valor político, fuese algo que habría que preservar. Al mismo tiempo, si bien la existencia de posiciones antidogmáticas dentro de las discusiones públicas son reflejo de la presencia de ciertas virtudes epistémicas y morales, no es claro de qué manera esta caracterización de la laicidad podría ayudarnos a reconciliar las distintas posturas encontradas en materia del aborto. Si uno posee la convicción de que el aborto conlleva una injusticia, claudicar en su condena es mala idea, a menos que uno tenga buenas razones para cambiar de opinión o de postura.[24] Por lo tanto, existe una cierta indeterminación acerca de qué tipo de actitudes o posiciones cuentan como dogmáticas o intolerantes en la controversia del aborto. Uno podría pensar que una actitud intolerante y dogmática es aquella que se cierra a escuchar las posiciones de los adversarios sin examinar su contenido y sin hacer a un lado los argumentos *ad hominem*, los prejuicios y las caricaturas que usualmente se hacen de ellos. Sin embargo, esta manera de caracterizar a la laicidad como una actitud que privilegia o favorece la criticidad y la reconciliación no es de mucha utilidad para identificar por qué *el contenido* de los argumentos provida son problemáticos. Es decir, no puede funcionar como un estándar para saber cuándo una ley o una política pública están debidamente justificadas, más allá de que el desacuerdo en torno de ella pueda o no prevalecer.

Por otro lado, para Roberto J. Blancarte, la laicidad conlleva "un tipo de régimen, que puede o no tener ese nombre, pero que esencialmente se ha construido para defender la libertad de conciencia, así como otras libertades que se derivan de ella (de creencias, de religión, de expresión)".[25] El modo en el que esta defensa se ha conseguido de forma histórica es por la separación del Estado y las iglesias, relacionada con la noción de laicidad; sin embargo, señala que la laicidad "es más que esto, ya que puede haber formas de laicidad en países donde no existe una separación formal. Se puede decir más bien que la laicidad supone la autonomía de lo político frente a lo religioso, independientemente de las diversas formas de relación entre el Estado y las iglesias o convicciones religiosas institucionalizadas".[26] Por otro lado, para Blancarte, "la laicidad no puede darse por sentada, ni mucho menos como algo acabado [...] es un proceso en continuo mo-

[24] Joseph Raz, "Multiculturalism", *Ratio Juris*, vol. 11, pp. 193-205.

[25] Roberto J. Blancarte, *El Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008, p. 7.

[26] *Ibidem,* pp. 7-8.

vimiento, que enfrenta cada día nuevos retos y tiene que encontrar respuestas adecuadas para todos, mirando el interés público".[27] Más adelante agrega que "los principios fundamentales de la laicidad se aplican a los debates que conciernen a las cuestiones relacionadas con el cuerpo y la sexualidad, la enfermedad y la muerte, la emancipación de las mujeres",[28] entre otros muchos temas de interés público, respecto de los cuales señala que lo fundamental es "que se respeten tanto las posiciones de los creyentes, en su enorme pluralidad como la de los agnósticos y no creyentes".[29] Es interesante notar que Blancarte haga hincapié en el respeto como uno de los valores liberales centrales y lo vincule al libre ejercicio de la sexualidad, como algo que el Estado laico debe reconocer y promover. Sin embargo, no detalla de qué manera el Estado laico puede lograr, de manera efectiva, el fin de ocuparse de temas tan sensibles y polémicos como el libre ejercicio de la sexualidad o de la eutanasia en sociedades en las que el desacuerdo moral es la característica principal de la manera en la que se abordan estos complicados temas de moral pública.

Faviola Rivera, quien caracteriza la laicidad en términos de un arreglo institucional, menciona que "la respuesta laicista consiste, por un lado, en independizar al Estado del poder de influencia política de la institución religiosa dominante, forzándola a que se desempeñe como una asociación civil separada del Estado, y por el otro, en independizar a las instituciones del Estado y al discurso político de todo contenido religioso".[30] Defiende la compatibilidad entre liberalismo y laicidad en una de las versiones en las que se ha presentado históricamente (la "laicidad liberal" en contraste con la que denomina "laicidad antirreligiosa ilustrada" y la "laicidad republicana"). La laicidad liberal, a la vez de ser un régimen de estricta separación Estado-Iglesia, es tolerante y protege la autonomía de las personas, en el sentido de que no discute si la religión católica es o no una religión retrógrada y oscurantista, como se haría desde la posición del tipo de laicidad "antirreligiosa ilustrada". Afirma también que la pertinencia actual de la perspectiva de laicidad consiste en que "la iglesia católica continúa empleando este poder para imponer a toda la población sus propios valores morales por medio de las instituciones del Estado, como el poder Legislativo y la educación pública […] Si en el siglo diecinueve y en la primera mitad del veinte militaba contra valores políticos liberales (como la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa), ahora milita contra de-

[27] *Ibidem*, p. 47.

[28] *Idem*.

[29] *Ibidem*, p. 48.

[30] Faviola Rivera, *Laicidad y liberalismo*, Colección de cuadernos "Jorge Carpizo"..., núm. 3, p. 4.

sarrollos recientes de las democracias contemporáneas (como la igualdad de género y la ampliación de derechos civiles sexuales y reproductivos)".[31] Por otro lado, señala que "la neutralidad de la laicidad liberal se refiere *sólo a los contenidos religiosos, no a los valores morales y políticos en general*. Por ello, la escuela laica oficial puede, sin inconsistencias, trasmitir valores morales y políticos".[32] En esta última cita, se expresa la idea de que al Estado laico le conciernen sólo los contenidos religiosos y no los valores morales o políticos en general. Esta afirmación apoya mi sospecha de que el Estado laico, al tener su origen en su enfrentamiento con las iglesias y religiones, no puede combatirlas cuando éstas optan por eliminar los contenidos expresamente religiosos de sus argumentos morales, como lo hace la NLN con el propósito explícito de contribuir a diseñar cierto tipo de leyes y políticas públicas desde una perspectiva moral conservadora. Por lo tanto, para que la perspectiva de la laicidad sea exitosa en la defensa de la autonomía del ámbito de lo político frente al moral-religioso, debería distinguir a cuáles valores morales es posible referirse en las discusiones públicas sobre los contenidos de las leyes y políticas públicas y a cuáles no. Me parece que un Estado democrático y liberal no debería aceptar, dentro de las discusiones públicas, *cualquier* tipo de consideración basado en valores políticos, siempre que no presuponga valores religiosos. Rivera asume que el problema principal de incluir contenidos religiosos es que forman parte de una tradición religiosa —la hegemónica— y que en tal contexto las libertades de conciencia y los derechos reproductivos son difíciles de proteger. Acierta en este punto, aunque su misma crítica debería aplicar al amplio conjunto de argumentos morales seculares que no son presentados por las jerarquías eclesiásticas ni con un contenido expresamente religioso. Sin embargo, desde esta perspectiva de laicidad, no se identifica cómo podrían contrarrestarse los argumentos provida de George y Tollefsen, puesto que ellos no incluyen ningún contenido religioso, a pesar de formar parte de la misma tradición religiosa considerada como una amenaza tanto para el ejercicio de la libertad de conciencia como para la protección de los derechos reproductivos.

Por otro lado, Marta Lamas destaca la pertinencia de defender el Estado laico desde la perspectiva específica de la vulnerabilidad en la que se encuentran los derechos sexuales y reproductivos frente a la intención de muchos funcionarios de querer imponer sus valores morales, asociados al catolicismo, cuando las ciudadanas quieren ejercer sus derechos reproductivos: "Los derechos sexuales y reproductivos suponen libertad e igualdad: la libertad para decidir e igualdad de acceso a la educación y a los servicios

[31] *Ibidem*, p. 36.
[32] *Ibidem*, p. 20. El subrayado es mío.

médicos. Para que esta libertad de decisión realmente pueda ser ejercida se requiere la existencia de un Estado laico que no admita imposiciones o trabas religiosas a los ciudadanos".[33] En relación con el tema del aborto, agrega de manera específica que, "en el caso de los abortos legales, el Estado está obligado a proporcionar los servicios de atención médica. Sin embargo, no están claros los procedimientos que permitan y garanticen a las mujeres gozar de la prestación de los servicios de salud que son necesarios para la ILE. Además, con frecuencia las creencias religiosas y las autoridades obstaculizan o impiden a las mujeres hacer valer su derecho a una interrupción legal del embarazo".[34] Respecto del tema de los derechos sexuales, menciona: "Lo definitivo en relación a si una práctica sexual es ética no radica en un determinado uso de los orificios y órganos corporales, sino en relación de un mutuo acuerdo y de responsabilidad de las personas involucradas".[35] A pesar de la relevancia que Lamas atribuye a la perspectiva de la laicidad en el combate a la moral religiosa del catolicismo, no precisa de qué manera es necesario concebir este Estado ni con qué herramientas teóricas y prácticas estaría en condiciones de evitar que los funcionarios y servidores públicos actúen desde su perspectiva moral en detrimento de los derechos reproductivos. Lamas está en lo correcto al indicar que los funcionarios de salud pública deben cumplir con su obligación de respetar la ley y de garantizar que todas las mujeres obtengan la asistencia médica, contemplada en ella, con el fin de poner término a un embarazo no deseado. También está en lo correcto al señalar que en los casos en los que las mujeres no obtienen dicha asistencia, se violenta la ley y se atenta contra el ejercicio de los derechos mencionados. Comparto con ella su intuición de que detrás de negar o postergar el libre ejercicio de estos derechos está (o puede estar) una moral religiosa. Lo que no es claro es de qué manera el hecho de incurrir en estas faltas (o incluso delitos) representa una amenaza al Estado laico, a menos que se condicione el procedimiento médico a la mujer que desea abortar, en tanto que no reciba catecismo o la debida orientación religiosa (como en el famoso caso de la niña Paulina, suscitado en Baja California, en 2000). Si no hay una referencia clara y expresa a ciertos contenidos religiosos de una religión, no es obvio que la violación de los derechos reproductivos esté relacionada con la protección al Estado laico. Para que la defensa de los derechos reproductivos prospere, desde una perspectiva de laicidad, lo primero que habría que hacer es argu-

[33] Marta Lamas, "El laicismo y los derechos sexuales y reproductivos", en Rodolfo Vázquez [coord.] *Laicidad: una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, p. 127.

[34] *Ibidem*, p. 130.

[35] *Ibidem*, p. 136.

mentar de qué manera las creencias religiosas (en ocasiones, dogmáticas) de los funcionarios públicos (presuntamente vinculados a las estructuras jerárquicas de una iglesia) se interponen para evitar que la mujer ejerza su autonomía. Si esto no se muestra o sólo se hace en los casos más obvios, la perspectiva de la laicidad no constituye una base sólida y confiable desde la cual defender los derechos reproductivos en cualquier circunstancia y frente a cualquier tipo de atentado u obstáculo.

En la misma sintonía de defender los valores liberales tradicionales, Marcelo Alegre sostiene que las principales críticas fundadas del ateísmo a la religiosidad son "la superstición (creencias), la moralidad autoritaria (conducta) y la segregación a la comunidad"[36] y que, por lo tanto, el Estado democrático (laico) debe ser "indiferente en materia religiosa".[37] Más allá de que puedan existir religiones a las que apliquen estas tres críticas, suponer que las religiones (por definición) son susceptibles a padecer estos tres vicios constituye una generalización sobre la cual ninguna acción pública debe basarse. Si bien la lógica pública sobre la que actúa el Estado laico debe estar separada de la lógica religiosa (adscritas al ámbito privado de la vida de las personas), constituye una interpretación equivocada, tanto de su origen como de su principal función: afirmar que el Estado laico puede y debe ser indiferente en materia religiosa. Como se ha visto, el énfasis en proteger las libertades liberales está dado precisamente por el diagnóstico, que consiste en afirmar que las religiones (la católica específicamente) han atentado y continúan atentando contra la vigencia de aquéllas. Por lo tanto, el origen y utilidad de recuperar la noción de laicidad no se encuentran en la indiferencia frente a la religión, sino en la necesidad de atenuar su influencia social por considerarla nociva para el ejercicio de ciertas libertades y derechos liberales. En ocasiones, el Estado laico se ha definido como "neutro", en el sentido de que no debe tomar partido ni afectar a ninguna religión en lo específico; aunque ello no lo lleva, ni debería llevarlo, a ser indiferente frente al tipo de expresiones públicas que realicen las religiones. Como señalan Bovero, Blancarte y Rivera, la génesis del Estado laico consiste en contrarrestar el poder de las iglesias. Por lo tanto, el Estado laico puede tratar de ser imparcial o neutro, aunque en su intento por serlo no puede ser indiferente a lo que hagan —o intenten hacer— las distintas iglesias.

[36] Marcelo Alegre, *Laicidad y ateísmo*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, pp. 6-7.

[37] *Ibidem*, p. 6.

Conclusión

En este trabajo, he querido demostrar que la perspectiva de la laicidad resulta insuficiente para defender los derechos sexuales y reproductivos de la amenaza que representa la Iglesia católica, o la religión en general. Al acudir a varias estrategias y recursos diferentes, esta Iglesia ha impulsado que se incluyan argumentos provida (y de una moral sexual conservadora) en los contenidos de nuestras leyes y políticas públicas. Sin embargo, mi interés ha sido que, si no es obvio que los contenidos de estos argumentos sean religiosos, sería impreciso afirmar que lo que hacen los funcionarios del Estado al defender posturas provida sea "imponer una determinada moral como única y universal"[38] y que, en su lugar, se deba "aceptar la pluralidad de sus habitantes",[39] como afirma Marta Lamas. Los autores de la NLN podrían responder a Lamas que ellos simplemente parten de una convicción moral diferente de la del académico proelección (según el cual es necesario proteger la vida humana desde su comienzo en la concepción) y mostrar en qué conclusiones científicas se basan para apoyar la plausibilidad de su postura. También podrían contestar, como lo hace el teólogo Schockenhoff,[40] que plantear un derecho a abortar (como un derecho emanado de tomar en cuenta la pluralidad religiosa) consiste en una mala interpretación del pluralismo. Si el embrión cuenta con estatus moral (sin aludir a si es o no una persona), o si hubiera casos en los que la mujer tuviera la obligación de ayudarlo a nacer, entonces no diríamos que la controversia del aborto estuviera relacionada con la protección del pluralismo moral y religioso. Por tanto, si lo que está realmente en juego es la discriminación de una cierta clase de individuos humanos (los embriones), como señalan George y Tollefsen, entonces sería perfectamente aceptable decir que hay ciertos fines (abortar) que son simplemente inconsistentes con un tipo de pluralismo religioso bien entendido, en el que la protección legal a todos aquellos individuos ilegítimamente excluidos se garantice. Desde esta perspectiva, tampoco nos parecería equivocado que Schockenhoff afirme que la controversia del aborto esté relacionada con el hecho de que en las sociedades contemporáneas prevalezcan problemas elementales de justicia, consistentes en la desprotección, donde se encuentran varios tipos de seres humanos indefensos. Si el feto tiene estatus moral, ello impone a la mujer ciertas restricciones sobre lo que puede o no hacer

[38] M. Lamas, "El laicismo y los derechos sexuales y reproductivos", p. 135.

[39] *Idem*.

[40] Eberhard Schockenhoff, "The challenge of pluralism", en James F. Keenan (ed.), *Catholic Theological Ethics in the World Church: The Plenary Papers from the First Cross–cultural Conference on Catholic Theological Ethics*, Nueva York, Continuum, 2007.

con su cuerpo y, en consecuencia, no pensaríamos que esta defensa de la vida estuviera, en modo alguno, relacionada con la función laica de los servidores públicos.[41] Tampoco pensaríamos que prohibir el aborto fuese una decisión que comprometa los valores liberales o democráticos, aun cuando haya personas que piensen que su inmoralidad radica en el hecho de ir en contra de la moral religiosa de alguna iglesia, y no en proteger a un tipo de seres humanos que se encuentren en una situación de fragilidad o vulnerabilidad.

Por lo tanto, lo que debe mostrarse es precisamente por qué los argumentos provida más exigentes (los que condenan el aborto en casos de violación o de malformación del feto) constituyen una limitación ilegítima de la libertad de las mujeres a abortar. Afirmar que uno de sus problemas principales consiste en que provengan de una tradición religiosa o que sean defendidos por una o varias iglesias, no resuelve el problema de fondo: mostrar por qué atentan contra la libertad de la mujer. Mi postura, como dije antes, es que la razón por la que los argumentos provida más exigentes son problemáticos es debido a que no logran mostrar por qué el tipo de evidencia en el que se fundamentan pueda ser el adecuado para tomar decisiones de naturaleza pública, de las que el Estado debe ocuparse. La manera de identificar los argumentos que puedan emplearse con el fin de regular el contenido de nuestras leyes o políticas públicas debe conducirse a partir de que éstos hayan podido demostrar de qué manera se afectan los intereses de terceros o se daña el interés público. El uso de la evidencia pública con estos fines debe hacerse de forma creíble y demostrable frente a todos los ciudadanos de una sociedad democrática.

[41] G. Ortiz Millán, *op. cit.*

¿QUÉ ES LA OBJETUALIZACIÓN? UNA DISCUSIÓN ENTRE LOS FEMINISMOS RADICALES Y LOS LIBERALES

María José Pietrini Sánchez[*]

RESUMEN La *objetualización* es un elemento recurrente en las discusiones de las feministas contemporáneas. Por lo general, se asocia al trabajo de las feministas antipornográficas C. MacKinnon y A. Dworkin y, más recientemente, a los trabajos de M. Nussbaum, S. Haslanger y R. Langton. Aunque las distintas perspectivas coinciden en que esta noción se refiere a tratar al otro *como objeto*, no todas concuerdan con sus implicaciones epistemológicas y éticas. En este artículo, se ofrece una definición de objetualización que incluye las preocupaciones señaladas de las feministas. En concreto, las ideas de Nussbaum y Langton sobre el tema nos ayudan a ofrecer una caracterización comprensiva y adecuada de este término. Se sostiene que A. Dworkin, MacKinnon y Haslanger se equivocan al definir toda objetualización en términos de *reducción*. Opino que ésta no es la única manera en la que se da, sino que existen otras en las cuales los objetualizados pueden ser tratados y percibidos como objetos, sin que ello implique necesariamente reducirlos a dicha condición, pues se sostiene que la objetualización puede acompañarse de otras conductas no objetualizantes.

ABSTRACT *Objectification* is a common notion among the contemporary feminist's discussions. Usually, it is associated with the anti-pornography feminists works of C. MacKinnon and A. Dworkin and, more recently, with the M. Nussbaum, S. Haslanger and R. Langton works. Although different perspectives agree on this notion means to treat others *as an objects*; not all perspectives agree on the epistemological and ethical implications. In this paper a definition of objectification,

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

that includes the feminists´ concerns, is offered. In particular, Nussbaum and Langton ideas will help us to provide a comprehensive and accurate understanding about this term. I claim that A. Dworkin, MacKinnon and Haslanger misunderstand in defining all objectification in terms of *reduction*. I argue that reduction is not the only way in which objectification occurs, but there are other ways in which the objectualized can be treated or perceived as objects, without implying necessarily a reduction to that condition, because an objectification may be accompanied by other non-objectualizing behaviours.

Palabras clave
feminismo radical, feminismo liberal, prostitución, concubinato, matrimonio, Kant

Keywords
feminismo radical, feminismo liberal, prostitución, concubinato, matrimonio, Kant

La objetualización[1] es un elemento recurrente en las teorías feministas contemporáneas. En general, se asocia al trabajo de las feministas antipornográficas Catherine MacKinnon y Andrea Dworkin y, más recientemente, a los trabajos de Martha Nussbaum, Sally Haslanger y Rae Langton. Estas aproximaciones hunden sus raíces en la filosofía kantiana. Aunque Kant no utiliza el término *objetualización* en ninguna de sus obras, en sus *Lecciones de ética* podemos encontrar dicho fenómeno en la relación entre los sexos: se hace referencia a la mujer como *objeto de deseo* para el hombre, en particular en el ámbito sexual.

Para Kant, el sexo es usar el cuerpo del otro para satisfacer el propio deseo sexual. Sostiene que en las relaciones sexuales el hombre dispone de la mujer como si fuera una propiedad con la cual puede satisfacer sus

[1] A lo largo de este artículo utilizaré *objetualización*, como traducción de *objectification,* término usado en los textos de distintos autores y autoras feministas de los que me sirvo. Aunque también puede traducirse como *objetificación* u *objetivización*, prefiero utilizar *objetualización*, porque considero que permite una aproximación más adecuada al fenómeno que me interesa explicar y, además, puede encontrarse así en distintas traducciones y trabajos en español sobre este tema. Es importante aclarar que el término *objetualización* también se acerca al de *cosificación*, aunque éste tiene un origen marxista, y al de *reificación*, que, según la RAE, son sinónimos.

apetitos sexuales, lo cual implica una contradicción, pues una persona no puede ser propiedad de otra ni de sí misma, sino que, en tanto persona, es un sujeto susceptible de poseer cosas y no de ser poseído. En consecuencia, sugiere que si la mujer es considerada como propiedad, entonces es una cosa para el varón, por lo que es deshumanizada. Por esta razón, si la mujer se deja utilizar como objeto para satisfacer una inclinación sexual del varón, se convierte en su cómplice, pues se supone a sí misma como una cosa, lo que vulnera su humanidad.

Aunque Kant reconoce que este fenómeno no afecta exclusivamente a la mujer, sino que es más general y se refiere a cualquier persona, la mujer —a diferencia del varón— suele ser víctima de la objetualización con mucha más frecuencia. A ojos de Kant, esto ocurre porque la mujer suele tener menos derechos y poder que el hombre en las relaciones sexuales; sobre todo, cuando éstas se dan fuera del matrimonio monógamo, tal como revela su discusión sobre la prostitución y el concubinato.

La perspectiva kantiana sobre lo moral de la sexualidad es extrema, conservadora y problemática. Por ejemplo, si se revisa la función del matrimonio a lo largo de la historia de la humanidad, es evidente que —a diferencia de lo que Kant sostiene— éste no es una solución efectiva para proteger a la mujer de la degradación sexual, sino que muchas veces ha funcionado como mecanismo de poder para perpetuarla, debido a que, en general, la mujer ha sido colocada en un estatus social inferior al del varón, por lo que el hombre adquiere poder coercitivo sobre ella. De alguna manera, esta sujeción se ha introducido en prácticamente todos los sistemas sociales, como la familia, el matrimonio, las tradiciones morales o religiosas, que se encargan de regular los códigos de comportamiento sexual de las personas. La propia visión sobre la naturaleza de la sexualidad defendida por Kant padece problemas similares: hay una fuerte tensión en sostener que el deseo sexual se reduce a la objetualización del otro, pero que dentro del matrimonio no acontece este hecho.

Kant apunta que la dominación sexual de la mujer siempre ha sido un perverso y recurrente hecho dentro de las culturas humanas. Esta dominación obedece un patrón de transgresión sistemática a la autonomía femenina, en el cual las mujeres siempre han sido conducidas de la necesidad económica y de la carencia de derechos civiles a la sumisión sexual. Esto podemos encontrarlo en distintas prácticas socioculturales a lo largo de la historia, como los matrimonios arreglados, los asaltos sexuales, la *primae noctis*, las violaciones multitudinarias como instrumento para la conquista militar, la mutilación genital, el turismo sexual como una especie de neocolonialismo, entre otras.

Los distintos grupos feministas que discuten sobre la objetualización coinciden con Kant en que este fenómeno ha colocado tradicionalmente a

la mujer en un estatus de opresión. Sin embargo, no todos los feminismos coinciden en que toda objetualización se da en detrimento de la dignidad de la mujer, sino que algunos grupos sugieren que puede conformar una parte maravillosa de su vida sexual; piensan que, aunque las relaciones sexuales son objetualizantes, no excluyen otras conductas que no lo son. Dicho de otro modo, no toda relación sexual es degradante y opresiva, sino sólo aquella que se da en un contexto de actitudes y conductas sofocantes para la autonomía de la mujer. Esta división de opiniones abre el debate entre las distintas perspectivas feministas, por lo general entre dos grandes grupos: los feminismos radicales y los feminismos liberales.

Para los primeros, toda objetualización *reduce* al otro a una condición de objeto o cosa. Para los segundos, hay casos en los que la objetualización se acompaña de actitudes de respeto hacia la autonomía, la dignidad y la agencia del otro; por lo tanto, en estos casos la conducta objetualizante *no reduce* al otro a una condición de objeto. Ésta es la primera y más importante diferencia que distingue a ambos feminismos.

Los feminismos radicales (A. Dworkin, MacKinnon, Haslanger, Langton, entre otros) declaran que el problema no está en que la mujer sea objetualizada, sino en que su objetualización es esencialmente sexual y que este fenómeno es lo que las define como mujeres. Argumentan que la mirada del varón reduce a la mujer a su condición de objeto sexual, lo que configura su relación con él y sus oportunidades de desarrollo. Esto sucede así porque las mujeres están insertas en un contexto sociocultural que considera el cuerpo femenino como un objeto sexual y que equipara el valor de la mujer con su apariencia corporal y con sus funciones sexuales. Es decir, se atribuyen aspectos normativos a diferencias naturales, lo que sin duda ha arrojado como resultado que la relación entre el hombre y la mujer sea de dominación sexual. Sostienen que la objetualización es creada y mantenida por la pornografía, pues su función es perpetuar la subordinación y la discriminación sexual. Por esta razón, los feminismos radicales se encargan de denunciar que la objetualización es moralmente reprobable y sugieren que si se quiere lograr una auténtica equidad entre seres humanos, es necesario erradicar este fenómeno. Pero ello resulta bastante complicado, pues exige una reconceptualización de lo que es ser hombre o mujer y una resignificación de lo que suele identificarse como lo sexualmente deseable y placentero.

En contraste con esta perspectiva, los feminismos liberales (Nussbaum, Leslie Green, Alan Soble, entre otros) defienden una noción de objetualización mucho más amplia; se separan de los radicales en tres cosas: en primer lugar, que no siempre es un fenómeno que actúa en detrimento de la dignidad de la mujer, sino que también el hombre puede ser objetualizado; en segundo lugar, que no toda objetualización es sexual; y, en tercer

lugar, que este hecho puede llegar a conformar una parte maravillosa de la vida sexual de los individuos, por lo que no toda práctica que objetualice de forma sexual a la mujer debe condenarse. Si bien ambas perspectivas dan algunas ventajas al intentar definir la objetualización, también es cierto que ninguna de ellas está exenta de problemas: por un lado, la definición que ofrecen los feminismos radicales es estrecha, extrema y pesimista; mientras que la definición de los feminismos liberales es amplia, ambigua y poco práctica.

En este artículo, se pretende ofrecer una definición que incluya las preocupaciones de las perspectivas radicales y liberales. En concreto, las ideas de Nussbaum y Langton sobre el tema nos ayudan a ofrecer una caracterización comprensiva y adecuada de este término. Se sostiene que A. Dworkin, MacKinnon y Haslanger se equivocan al definir toda objetualización en términos de *reducción*. Pienso que ésta no es la única manera en la que se da la objetualización, sino que existen otras maneras en las cuales los objetualizados pueden ser tratados y percibidos como objetos, sin que ello implique necesariamente reducirlos a dicha condición, pues considero que la objetualización puede acompañarse de otras conductas no objetualizantes que reconocen e incluso promueven la humanidad del objetualizado.

Para conseguir el objetivo, este artículo se divide en tres partes: en la primera, se analizan las distintas perspectivas feministas sobre la objetualización, se da una definición incluyente, como una relación entre *objetualizador* y *objetualizado*, donde el primero percibe o trata al segundo como cualquiera de los modos descritos por Nussbaum y Langton. Con esta definición, se pretende capturar las preocupaciones epistemológicas y éticas de ambos feminismos. En la segunda parte, se evidencia la necesidad de incluir en nuestra definición la categoría de *objetualización positiva* que sugiere Nussbaum; para lograrlo, se intenta reconciliar esta categoría con la objetualización kantiana. Finalmente, en la tercera parte, se propone una manera más plausible de entender el fenómeno que nos ocupa, que distingue entre las *objetualizaciones reductivas* y las *no reductivas*.

Distintas concepciones en torno de la objetualización

> Todas las mujeres viven en una objetualización sexual del mismo modo que los peces viven en el agua. Dadas las realidades estadísticas, todas las mujeres viven todo el tiempo bajo la sombra de la amenaza del abuso sexual. La pregunta es ¿qué significa la vida como mujer, qué puede significar el sexo, dirigido a los sobrevivientes de una cultura de la violación?[2]

[2] Catherine MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of State*, Cambridge Massachusetts,

La objetualización es un tema recurrente dentro de las teorías feministas contemporáneas. Muchos autores y autoras como Simone de Beauvoir, Pierre Bourdieu, Catherine MacKinnon, Sandra Bartky, Sally Haslanger y Rae Langton coinciden en que se trata de un fenómeno por el cual el varón *reduce* a la mujer a su condición de objeto o instrumento sexual. Defienden que la objetualización se encuentra en la diferencia sexual que existe entre ambos, donde la mujer siempre es percibida y tratada como un medio para la satisfacción sexual del varón, mientras que éste se presenta como el sujeto que encierra a la mujer en su condición de no-ser relativo.[3] Por ello, para que la objetualización sea posible, se requiere la radicalidad de la subjetividad del objetualizador y de la negación de la subjetividad del objetualizado, de tal modo que se establece una relación de subordinación o de dominación entre ambas partes, donde el ser dominante siempre es el varón.[4]

La aproximación de MacKinnon sintetiza las descripciones de estos pensadores; por lo tanto, para lograr una aproximación adecuada al fenómeno que nos concierne, resulta imprescindible entender su postura. Esta parte seguirá el siguiente orden: primero se explicará la descripción de MacKinnon sobre la objetualización, con base en la lectura que Haslanger y Langton ofrecen al respecto. En concreto, se recuperará la teoría sobre la norma de la *objetividad asumida* como el mecanismo por el cual se produce la objetualización, con la finalidad de acentuar las tres características esenciales de MacKinnon: *1)* que siempre es sexual, *2)* que siempre es entre hombres y mujeres y *3)* que siempre es moralmente reprobable. Después, se introducirán los siete modos que sugiere Nussbaum[5] para mostrar que este fenómeno es mucho más extenso de lo que sugieren Haslanger y MacKinnon. No obstante, se explicará que, aun cuando este modelo nos ayuda a comprender con más amplitud la noción que nos ocupa, es insuficiente, pues no captura de forma explícita las preocupaciones epistémicas de las feministas radicales, por lo que resulta necesario incorporar los tres

Harvard University Press, 1989, p. 149. La mayoría de las fuentes citadas en este artículo se hallan en su idioma original. La traducción que aquí se presenta es de mi autoría.

[3] "La mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo in-esencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro" (Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1977, p. 12).

[4] "La dominación masculina, que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (*esse*) es un ser percibido (*percipi*), tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica" (Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2007, p. 86).

[5] *Cfr.* Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, p. 218.

modos de objetualización que añade Langton[6] al modelo de Nussbaum. Esto permitirá concluir que, si una conducta presenta alguna de las características del modelo Nussbaum-Langton, es suficiente para considerarla objetualizante.

En su descripción, MacKinnon introduce la idea de que existe una conexión esencial entre la objetualización y la objetividad:

> La postura del "conocedor" […] es […] una postura neutral, que yo llamaré objetiva, esto es, un punto de vista distante. Éste es el punto de vista social masculino. La relación entre la objetividad, como la posición desde la cual el mundo es conocido y el mundo es aprehendido, en este sentido, es la relación con la objetualización. La objetividad es la posición epistemológica por la cual la objetualización es el proceso social, del cual la dominación masculina es la política, la práctica social representada. Es decir, mirar el mundo objetivamente es objetualizarlo.[7]

Haslanger y Langton recogen esta manera de entender la objetualización y argumentan que suele esconderse o *enmascararse* como un fenómeno objetivo o neutro. Para explicar cómo ocurre esto, Haslanger[8] argumenta que éste obedece a la norma de la *objetividad asumida*.[9]

La norma de la objetividad asumida toma como punto de partida tres condiciones que se encuentran en la definición de MacKinnon. De acuerdo con estas feministas, dichas condiciones se presentan como necesarias para que una persona objetualice a otra:[10]

---

[6] *Cfr*. Rae Langton, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press, 2009, pp. 228-229.

[7] C. MacKinnon, *Feminist Unmodified*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1987, p. 50.

[8] *Cfr*. Sally Haslanger, "On being objective and being objectified", en Louise M. Antony and Charlotte Witt (eds.), *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1993, p. 23.

[9] S. Haslanger explica que esta norma se forma a partir de cuatro subnormas:

Neutralidad epistémica: debe tomarse una regularidad genuina en el comportamiento de algo para que sea consecuencia de su naturaleza.

Neutralidad práctica: deben constreñirse las propias tomas de decisiones para que se adapten a la naturaleza de las cosas.

Aperspectividad absoluta: deben tomarse las regularidades observadas como *genuinas* cuando: 1) las observaciones ocurren bajo circunstancias normales, 2) las observaciones no están condicionadas por la posición social del observador, 3) el observador no está influenciado por el comportamiento de las piezas bajo observación.

Aperspectividad asumida: debe creerse que alguna regularidad que se observa es una regularidad *genuina*, y que revela la naturaleza de las cosas bajo observación (*ibidem*, p. 232).

[10] *Cfr. ibidem,* p. 237.

> Se ve y se trata a la otra persona como si tuviera por naturaleza ciertas propiedades que se desean.
> Se tiene el poder de forzar al otro a tener dichas propiedades (y, a veces, se ejerce poder para que así sea).
> Se encuentra erotismo en sus deseos de subordinación y dominación.

Haslanger conecta estas condiciones con el argumento de MacKinnon de la siguiente manera:

> En general, para ver algo como un objeto se necesita concebirlo como si tuviera por naturaleza ciertas propiedades que se consideran útiles o deseables.
> Se piensa que un objeto es objetivo sólo si se le da o le ha dado propiedades o atributos.
> Toda dominación o control es erotizado.

Haslanger y Langton defienden que la norma de la objetividad asumida es lo que sostiene y refuerza la inequidad de género.[11] Al igual que MacKinnon, consideran que toda objetualización es un asunto sexual que se expresa en términos jerárquicos, donde el varón siempre es el objetualizador y la mujer la objetualizada.[12] Asimismo, argumentan que la objetualización de la mujer no es un hecho natural, sino que la perversidad de la norma de la *objetividad asumida* consiste en que perpetúa la idea de que la mujer es un ser objetualizado y sumiso por naturaleza. Por ello, objetualizar a la mujer ocasiona que la objetualización se reifique y que la mujer se convierta en un objeto sexual. Al ser objetualizada, la mujer no es tratada como un ser libre, sino como un objeto que puede ser poseído por otro, cuyo valor es meramente instrumental.

En oposición a lo anterior, Nussbaum señala que el acercamiento de MacKinnon a este fenómeno es muy estrecho, porque reduce toda objetualización al ámbito sexual, a la relación entre hombres y mujeres, y considera que cualquier actitud objetualizante es moralmente problemática.[13] De acuerdo con Nussbaum, la objetualización es un hecho mucho más amplio y escurridizo que consiste en cualquier actitud o conducta por la cual una persona es percibida o tratada como objeto. Sostiene que no cualquier forma de objetualización es objetable, sino que se necesita una cuidadosa evaluación del contexto y de las circunstancias para juzgar su

[11] *Cfr. ibidem,* cit. por R. Langton, *op. cit.*, p. 12.

[12] Es importante aclarar que la noción de *mujer* y *hombre* utilizada por MacKinnon, Haslanger y Langton al aludir del fenómeno de la objetualización refiere exclusivamente a las categorías de género que son construidas social y no biológicamente.

[13] *Cfr.* M. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 213-239.

carácter moral. De hecho, defiende que algunas de estas formas son compatibles con el consentimiento y la equidad, y llegan a ser parte maravillosa de la vida sexual.

Para lograr una aproximación más precisa sobre la objetualización, Nussbaum establece una analogía entre la forma en la que tratamos las cosas y aquella en la que nos comportamos con las personas, pues sugiere que algunas veces la primera se refleja en la segunda, incluso dentro del ámbito sexual. Aclara que sólo pueden considerarse objetualizantes las actitudes que encierren deshumanización o conductas que impidan al objetualizado planear su vida de acuerdo con la autoevaluación de los fines que considera como valiosos para sí mismo.[14] Por lo anterior, ver o tocar a las personas, por ejemplo, no cuentan como formas de objetualización.[15] En resumen, para Nussbaum la objetualización es tratar como cosa a algo que realmente no es una cosa. A partir de esta analogía, extrae siete modos de objetualización:

1. Instrumentalización: cuando el objetualizador trata al otro como herramienta para sus propios beneficios.
2. Negación de la autonomía: cuando el objetualizador trata al otro como un ser carente de autonomía y determinación propia.

[14] De acuerdo con Nussbaum, tanto la capacidad racional como las emociones son partes fundamentales del ser humano, por lo que negárselas a otro implica objetualizarlo. En cuanto a la capacidad racional, Nussbaum la define como la fuente primaria del poder de todo hombre de elección moral. De acuerdo con esta misma autora, el papel de la razón es doble: por un lado, tiene un rol arquitectónico, como organizadora de la vida entera de la persona, que da cuenta de sus muchas actividades; y por otro lado, tiene la influencia sobre cada actividad, aunque éstas puedan ser meramente nutricionales o perceptivas, lo que la vuelve humana y no sólo vegetativa o animal. Con ello, Nussbaum defiende que las actividades del ser humano influenciadas por la razón son las que pueden llamarse propiamente humanas y, por ello, pueden estar sujetas a un examen ético. En contraste, las actividades donde la razón no desempeña ningún papel —como las orgánicas— no pueden tener una valoración ética, pues son equivalentes a las de los animales o las plantas.

Nussbaum define las emociones como partes inteligentes y discriminadoras de la personalidad que se relacionan estrechamente con las creencias que tenemos sobre las cosas. En este sentido, las emociones cumplen un papel cognoscitivo, pues nos proveen de juicios evaluativos que ayudan a reconocer lo realmente bueno y valioso para la vida humana. Por ello, las emociones nos proporcionan una *premisa de bien* que nos mueve a perseguir el objeto que de manera racional hemos captado como bueno. De este modo, la vida del objetualizado queda deshumanizada, pues, de acuerdo con Nussbaum, una vida auténticamente humana es la organizada por el ejercicio de la razón práctica, en la cual dicha actividad dota a la vida como un todo de un tono y una forma distintivos. De esta manera, Nussbaum concluye que toda vida de cualquier ser humano no desarrollada bajo la guía de la razón práctica será una vida *subhumana*.

[15] Explicaré este punto en la tercera parte.

3. Inertabilidad: cuando el objetualizador trata al otro como carente de agencia, y tal vez de actividad.
4. Fungibilidad: cuando el objetualizador trata al otro como objeto intercambiable con otros objetos del mismo o diferente tipo.
5. Violabilidad: cuando el objetualizador trata al otro como carente de límites en su integridad, como algo que le es permitido romper, destruir, transgredir.
6. Propiedad: cuando el objetualizador trata al otro como algo que es propiedad de alguien más, como algo que puede ser vendido o comprado.
7. Negación de la subjetividad: cuando el objetualizador trata al otro como objeto cuyas experiencias y sentimientos (si los tiene) no necesitan tomarse en cuenta.[16]

Para Nussbaum, estos siete modos pueden encontrarse en la descripción de MacKinnon sobre el fenómeno que nos concierne, pero señala que su error es pensar que todos forman una misma idea; por ello, la acusa de sostener que la negación de la autonomía o la instrumentalización en sentido kantiano traen como consecuencia inevitable las demás formas de objetualización, cuando en realidad se trata de ideas lógicas independientes. Según Nussbaum, podemos tratar a una persona como autónoma y no anular los demás sentidos de objetualización; por ejemplo, cuando tratamos como fungibles a sujetos autónomos.[17] Esto le permite argumentar que no cualquier conducta o actitud objetualizante transgrede la humanidad del objetualizado, sino que puede ocurrir que simplemente ésta no le sea reconocida. Sin embargo, sostiene que MacKinnon y A. Dworkin tienen razón al advertir que el núcleo moral de la objetualización radica en la negación de la autonomía y en la instrumentalización en sentido kantiano, pues la autonomía es lo que más nos define como seres humanos. Si seguimos su analogía, al tratar un objeto como autónomo, parece que lo dotamos de personalidad o lo humanizamos; en cambio, si lo tratamos como cualquiera de los otros modos de la lista, simplemente lo estamos considerando como lo que es.[18]

[16] M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 219.

[17] *Ibidem*, p. 221.

[18] Nussbaum reconoce que el trato que damos a las cosas varía de acuerdo con el tipo o clase de objeto del que estemos hablando. Por ejemplo, explica que no podemos tratar una pintura de Monet igual que un bolígrafo: la manera de ser del bolígrafo permite tratarlo como cualquiera de los modos de la lista, menos el de la *violabilidad*. Es decir, sería inapropiado romper un bolígrafo porque dejaría de ser lo que es, dejaría de cumplir con su función. La pintura, en cambio, puede ser tratada como cualquiera de los modos de la lista, menos como objeto *violable* o *fungible* con otras pinturas, por ejemplo, y tampoco queda claro qué tanto podemos hablar de la pintura como un *instrumento*. De acuerdo con ello,

Aunque coincido con la autora en que es esencial introducir matices al momento de tratar el tema, su modelo resulta insuficiente por dos razones: *1)* no captura todos los modos de objetualización[19] y *2)* no incorpora —por lo menos no de manera explícita— las preocupaciones epistemológicas de las feministas con las que comienza esta parte del texto. Por ello, resulta relevante incluir en su modelo los tres modos de objetualización que añade Langton:

8. Reducción al cuerpo: cuando el objetualizador trata al otro como si se identificara con su cuerpo o con partes de él.
9. Reducción a la apariencia: cuando el objetualizador trata al otro según como se ve o como aparece ante sus sentidos.
10. Silencio: cuando el objetualizador trata al otro como si fuera mudo y bloquea su capacidad de hablar.[20]

De acuerdo con Langton, estos tres tipos de objetualización pueden encontrarse de forma explícita en la descripción de MacKinnon sobre dicho término,[21] así aquélla sobre la pornografía.[22] Estos tres modos refieren a una alienación o fragmentación del objetualizado por parte del objetualizador. Es decir, mediante la objetualización, la mujer es fragmentada y reducida a su cuerpo o a su apariencia y es condenada a sufrir en silencio esta opresión. Por ello, Langton coincide con MacKinnon en que la objetualización siempre significará un acto degradante que encierra a la mujer en una realidad opresiva.[23]

Nussbaum concluye que los modos de objetualización tendrán distintas connotaciones lo cual provoca que ciertas conductas o actitudes hacia los objetos sean permisibles y otras no (*Cfr. ibidem*, p. 220).

[19] Llama la atención que Nussbaum no haya incluido la *reducción al cuerpo* ni la *reducción a la apariencia* en su lista, aunque aparezcan de forma recurrente en su análisis sobre el fenómeno que nos ocupa (*Cfr. ibidem*, pp. 223, 232, 234, 236, 237).

[20] R. Langton, *op. cit.*, pp. 228-229.

[21] Por ejemplo: "un objeto sexual es definido de acuerdo con su apariencia, en términos de usabilidad para el placer sexual, de tal modo que la apariencia y la definición de acuerdo con su uso sean erotizadas como una parte del sexo mismo. Esto es lo que significa el concepto feminista de 'objeto sexual'" (Catherine MacKinnon, *Feminist Unmodified*, p. 173).

[22] "Su función [de la pornografía] es una difamación u odio a hablar —pero se define en sí misma de acuerdo con lo que hace— su función es la subordinación, una discriminación sexual" (C. MacKinnon, *Only Words*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1993, p. 22).

[23] Langton define la objetualización de la siguiente manera: "La objetualización es el proceso en el cual el mundo social llega a ser formado por la percepción, el deseo y la creencia: un proceso por el cual la mujer, por ejemplo, es hecha objeto por las percepciones, deseos y creencias masculinas" (R. Langton, *op. cit.*, p. 282).

Al incluir estos tres modos, Langton subraya la dimensión epistemológica del fenómeno y lo enlaza con las interpretaciones de Haslanger sobre la objetualización de MacKinnon.[24] Esto no anula el modelo de Nussbaum; éste parece incluir también las preocupaciones epistémicas de MacKinnon, Haslanger y Langton, por lo que, en realidad, el modelo de Nussbaum, junto con los tres modos sugeridos por Langton, conforman uno mismo al que se denominará *modelo Nussbaum-Langton*. Para calificar una actitud o conducta como objetualizante, es suficiente que alguno de los modos de objetualización descritos en dicho modelo se presente.

De acuerdo con lo examinado en esta primera parte de este texto, se define la objetualización como una relación de oposición entre un objetualizador y un objetualizado, donde el primero percibe o trata al segundo como describe cualquiera de las formas de objetualización del modelo Nussbaum-Langton, el cual muestra cuándo debe considerarse si una conducta objetualiza a otra persona. Si uno de estos modos está presente en una conducta, es suficiente para considerarla objetualizante. Este modelo nos permite contar con una aproximación más comprensiva y adecuada del fenómeno al que nos referimos; sin embargo, falta definir si toda objetualización es sexual, si sigue un patrón de género y si toda objetualización es moralmente reprobable.

¿Es plausible hablar de una objetualización positiva?

En nuestra definición de objetualización (relación de oposición entre un objetualizador y un objetualizado, donde el primero percibe o trata al segundo como cualquiera de los modos de objetualización del modelo

[24] Langton recoge de Haslanger el planteamiento sobre la *objetividad asumida* para explicar que la sujeción y la objetualización femenina obedecen a las creencias y deseos masculinos. De acuerdo con Langton, el fenómeno de la objetualización sigue el mismo mecanismo que la proyección en Hume. De acuerdo con la lectura de Langton sobre Hume, podemos tratar muchas cualidades subjetivas como el color, la causalidad y la identidad de forma equivocada como *objetivos*, dada la tendencia proyectiva de la mente humana de difundirse a sí misma en objetos externos. Según Langton, las feministas comparten con Hume el interés por mostrar que la mente se difunde a sí misma en el mundo, pero mantienen un interés especial en el modo en el que las mentes masculinas se extienden en el mundo de las mujeres. Langton explica que el error reside en que el hombre ajusta el mundo social y político a sus deseos y creencias y no a la inversa. El hombre desea que la mujer sea sumisa y objetualizada y con su poder obliga a la mujer a permanecer así. Pero, en conformidad con la norma de la *objetividad asumida*, el hombre cree que la mujer de hecho es sumisa y objetualizada por naturaleza. En este sentido, al objetualizar a la mujer, el hombre ocasiona que la objetualización se reifique y que la mujer sea de hecho un objeto: "cuando la objetualidad es proyectada en la mujer, la mujer no sólo se parece más a un objeto, sino que también se convierte más en un objeto" (*ibidem*, p. 12).

Nussbaum-Langton), puede observarse que esta noción es mucho más amplia que la de los feminismos radicales; por ello, se adhiere a la perspectiva liberal, pues consideramos que los feminismos radicales se equivocan en afirmar tres cosas: que la objetualización es un fenómeno siempre presente en el ámbito sexual, que siempre actúa en detrimento de la dignidad de la mujer y que siempre se trata de un fenómeno moralmente reprobable.

De acuerdo con este entendimiento, la objetualización se extiende a otro tipo de relaciones entre personas. Es posible encontrar que distintas relaciones humanas como patrón-obrero, médico-paciente, vendedor-cliente o artista-modelo, encierran algún tipo de objetualización, pues el objetualizador percibe o trata al objetualizado según su condición de instrumento de producción, lo identifica con alguna parte de su cuerpo o con su apariencia, sin que ello se justifique en una diferencia sexual ni siga un patrón de género,[25] ni que sea moralmente reprobable. El problema de esta perspectiva es que da la impresión de ser demasiado amplia y poco útil, pues casi cualquier relación entre personas puede calificarse como objetualizante. Si deseamos que esta noción sea un concepto útil y significativo, es necesario restringirla. Para lograr una aproximación adecuada y útil de este fenómeno, se sugiere introducir matices en la descripción de Nussbaum y relacionarla con la objetualización kantiana.

La objetualización de Nussbaum es mucho más amplia que la propuesta por Dworkin y MacKinnon por tres razones: *1)* la objetualización negativa no implica transgredir la humanidad del objetualizado. Una persona puede ser objetualizada de una manera moralmente problemática incluso cuando su humanidad es ignorada o no es atribuida, *2)* existe una objetualización positiva o benigna. Este tipo de objetualización implica que la humanidad del objetualizado sea reconocida e incluso promovida, y *3)* la objetualización, tanto negativa como positiva, no implica necesariamente tratar a una persona como objeto, sino que puede ser que ésta sea percibida como tal.

De acuerdo con lo expuesto en la primera parte, puede observarse que la primera y la tercera diferencia sugieren una objetualización más incluyente que la de A. Dworkin, MacKinnon y Haslanger, pero éstas encuentran un respaldo en la interpretación de Langton sobre el tema. La diferencia más relevante entre ambas perspectivas consiste en que para Nussbaum la objetualización negativa no encierra necesariamente un daño

[25] En conexión con esta perspectiva, Sandra Bartky señala que en realidad la objetualización sexual no es el modelo por el cual se construyen las relaciones humanas; más bien, sigue el mismo esquema que la alienación marxista del trabajo, pues consiste en la fragmentación de la naturaleza humana en una serie de piezas informes (*Cfr.* Sandra Barky, *Feminity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, Nueva York, Routledge, 2011, p. 128).

a la humanidad del objetualizado, pues también puede ocurrir que el objetualizador no reconozca o no atribuya humanidad al objetualizado. La idea de objetualización negativa para Nussbaum incluye la que sugieren MacKinnon, A. Dworkin y Haslanger, pero no se limita a ella. Por eso, incluir estas distinciones en nuestra definición resulta provechoso, pues nos libera de los problemas que acarrea la definición de los feminismos radicales.

En cambio, la segunda diferencia resulta más problemática. Hablar de una objetualización en términos positivos se contrapone con la noción de los feminismos radicales, pues para éstos consiste en transgredir la segunda enunciación del imperativo categórico kantiano. Incluir esta categoría problematiza nuestro concepto, pues lo vuelve demasiado abierto y poco práctico. Parecería que casi cualquier vínculo con otra persona sería un caso de objetualización, sobre todo si consideramos que se trata de un fenómeno que no sólo ocurre dentro del ámbito sexual. Pero no aceptarla también resulta problemático, pues haría que las relaciones sexuales y otras conductas objetualizantes siempre fueran moralmente reprobables. Para determinar la necesidad de incorporar esta categoría en nuestra definición, sugiero un análisis más detallado de lo que Kant quiere decir al afirmar que la inclinación sexual convierte al amante en un *objeto de deseo*.

En sus *Lecciones de ética*, se refiere a una degradación, corrupción y deshonor de la humanidad en el ejercicio de la sexualidad. Incluso llega a afirmar que la actividad sexual conduce a la pérdida o al sacrificio de la humanidad,[26] porque desde la perspectiva kantiana, la inclinación sexual hace de la persona un *objeto de deseo*. Pero se enfrenta al problema de definir hasta qué punto el hombre está autorizado para servirse de su inclinación sexual, sin vulnerar su condición humana o la del otro.

La raíz de la diferencia entre las perspectivas radicales y liberales en torno de nuestro tema reside en que tienen interpretaciones distintas sobre lo que Kant quiere decir con convertirse en un *objeto de deseo*. Para aclarar este punto, se sugiere examinar las interpretaciones de Barbara Herman y Christine Korsgaard sobre el texto kantiano:

> Quien ama por inclinación sexual convierte al ser amado en un objeto de su apetito. Tan pronto como posee a esa persona y sacia su apetito se desentiende de ella, al igual que se tira un limón una vez exprimido su jugo [...] En esta inclinación se da una humillación del hombre, ya que, tan pronto como se convierte en un objeto del apetito de otro, se desvanecen todos los móviles de las relaciones morales; en tanto que objeto del apetito de otro es en verdad

[26] Immanuel Kant, *Lectures on Ethics* (trad. de Peter Heat), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 155-56.

> una cosa gracias a la cual se sacia ese apetito ajeno y, como tal cosa, puede ser objeto de abuso por parte de los demás.[27]

De acuerdo con la lectura de Herman, el apetito sexual se dirige al cuerpo del individuo, a sus órganos corporales,[28] pero, por la inseparabilidad entre el cuerpo del individuo y el individuo mismo, el apetito sexual se dirige inevitablemente hacia su persona, hacia su cuerpo y hacia ella misma. Cuando esto ocurre, el amante no es tratado como persona en un sentido moral, y "el interés en el otro no es un interés en el otro como persona".[29] La lectura de Herman refuerza la idea de los feminismos radicales en cuanto a que la objetualización siempre es problemática para la moral, pues el amante es *reducido* a ser un mero instrumento para satisfacer los deseos sexuales del otro.

Korsgaard concuerda con Herman sobre lo problemático del apetito sexual según Kant: el hecho de que está dirigido hacia el cuerpo del individuo y hacia el individuo mismo, de tal forma que "toma a la persona como su objeto".[30] Pero la lectura de Korsgaard se separa de la de Herman en cuanto a que considera que el instrumentalismo no es para Kant el problema de una relación sexual. La autora lo escribe de la siguiente manera:

> Tratar a alguien como un objeto sexual no es lo mismo que tratarlo como un instrumento o como una herramienta, sino que se asemeja más a tratarlo como un objeto estético. Visto a través de los ojos del deseo sexual, la otra persona es percibida como algo querido, deseable y, por lo tanto, inevitablemente poseíble. Ceder ante ese deseo, en la medida en la que es realmente ese deseo al que cedes, es que te permites a ti mismo ser poseído.[31]

Es decir, se trata a un individuo como un objeto sexual cuando la persona (alguien con dignidad) se reduce a un objeto estético (algo con un valor afectivo, no autónomo y poseíble por alguien más).[32] La objetualización se entiende como un fenómeno intencional. Se puede percibir y tratar a una persona como un objeto de distintas maneras: como objeto de deseo, objeto de conocimiento, objeto de contemplación, y más. Esta interpretación de Korsgaard refuerza la concepción de objetualización de

[27] *Ibidem,* p. 204.
[28] *Cfr.* Barbara Herman, *Lectures on History of Moral Philosophy*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1993, p. 55.
[29] *Idem*.
[30] *Cfr*. Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 164.
[31] *Idem*.
[32] *Cfr. ibidem*, p. 214.

Nussbaum y también se conecta con la de Langton. Bajo este supuesto, puede afirmarse que tratar o percibir a alguien como un objeto estético no necesariamente implica una transgresión de la autonomía del objetualizado; puede implicar su *no atribución*, e incluso puede ser que implique su reconocimiento y promoción. Esta perspectiva se contrapone con la idea que mantienen A. Dworkin y MacKinnon.

Sin embargo, la interpretación de Korsgaard se complica al considerar la discusión de Kant sobre la prostitución y el concubinato. En estos temas, la lectura de Herman es mucho más acertada, pues en ambos ámbitos la mujer queda reducida a un instrumento para la satisfacción sexual del varón,[33] pero cuando se añade el tema del matrimonio monógamo, volvemos a la de Korsgaard.

A diferencia de la prostitución y del concubinato, en el matrimonio monógamo se garantiza la equidad, la exclusividad y la reciprocidad en el otorgamiento de la propia persona al otro. Según Kant, el matrimonio monógamo dispone globalmente de la persona y no sólo de sus órganos sexuales, esto implica su felicidad y todas las circunstancias de esa persona. Pero como el todo implica a las partes, también se dispone de sus órganos sexuales, lo que resulta moral porque se da dentro de un contexto de exclusividad, equidad y reciprocidad. A diferencia del concubinato y de la prostitución, el matrimonio monógamo cuenta con una protección legal que hace que la unión entre las personas no se disuelva fácilmente y garantiza la perpetuidad de este intercambio.[34]

---

[33] En cuanto a la prostitución, define que ésta se trata de un ofrecimiento de la propia persona a cambio de alguna gratificación. Esto ocasiona que la humanidad de esa persona se convierta en objeto: "un hombre no es su propio dueño. Él no puede vender un miembro suyo, ni siquiera uno de sus dientes. Pero permitir que la propia persona sea utilizada para satisfacer el deseo sexual de otro a cambio de dinero, es convertirla en objeto de las demandas ajenas, es rechazarse a uno mismo por una cosa" (I. Kant, *op. cit.,* p. 165). La prostitución necesariamente lleva a la objetivización, pues la mujer es reducida a "una cosa con la que otro satisface su apetito" (*idem*). Kant condena a las prostitutas por promover su propia objetivización, pues al ofrecerse como objetos de satisfacción sexual, sacrifican su propia humanidad a cambio de dinero. En cuanto al concubinato, Kant sostiene que se distingue de la prostitución, en tanto que el objetivo de la relación de las partes es la satisfacción de los deseos sexuales de ambos *(cfr. ibidem*, p. 166). La inequidad aparece cuando "la mujer rinde su sexualidad por completo al hombre, pero el hombre no le entrega por completo su sexualidad a la mujer" (*ibidem*, p. 169), pues el hombre no se exige exclusividad, mientras que la mujer le da toda su persona y permite que la posea. Por ello, el concubinato y cualquier relación poligámica hace que el sujeto pierda su persona y se convierta en una cosa (*cfr. ibidem*, p. 166).

[34] Sobre este punto, no coincido con Kant en que la única solución para eliminar la instrumentalización sexual de la mujer o para eliminar su objetualización sea el matrimonio monógamo. Concuerdo con A. Dworkin, MacKinnon y Nussbaum en que la objetualización puede darse en cualquier tipo de relación y que el matrimonio monógamo no garantiza que esto no suceda.

¿Pero sigue habiendo objetualización en el matrimonio? Desde la perspectiva kantiana, el matrimonio monógamo es la única relación perfectamente equitativa y recíproca en la cual los dos esposos ceden sus personas al otro, sin por ello perder su humanidad. Kant lo describe de la siguiente manera:

> Si yo me rindo completamente a otro y obtengo la persona del otro de regreso, yo me obtengo a mí mismo de regreso; yo me he dado a mí mismo como propiedad de otro, pero en cambio yo obtengo al otro como mi propiedad, y por lo tanto me obtengo a mí mismo ganando a la persona de quien soy propiedad. De esta manera, las dos personas se convierten en una unidad de voluntad.[35]

Se enfatiza que esta equidad y reciprocidad, que surge en el dar y recibir del uso sexual del cuerpo de los esposos debe estar respaldada por una ley. La obligación legal da a ambas partes la garantía de la propiedad del otro para garantizar la igualdad de derechos entre las partes de disponer de la otra persona, incluidos sus cuerpos, lo que implica también el uso de sus órganos sexuales.

Si bien Nussbaum afirma que el matrimonio monógamo no es una condición necesaria ni suficiente para que la objetualización no sea moralmente condenable, comparte el optimismo kantiano en tanto que defiende la posibilidad de crear condiciones de equidad, respeto y mutuo consentimiento entre las partes, sin por ello anular la objetualización. Nussbaum ilustra esta idea con un fragmento de la obra de D. H. Lawrence, *El amante de Lady Chatterley*, donde se describe una relación sexual entre dos amantes en un contexto caracterizado por la equidad y reciprocidad entre las partes. En dicho pasaje, Connie y Mellor se identifican a sí mismos y al otro con sus órganos corporales. A pesar de ello, esta objetualización es positiva, pues no se daña ni se ignora la humanidad del otro, sino que incluso es reconocida y promovida. Nussbaum lo explica de la siguiente manera:

> Cuando hay una pérdida de la autonomía en el sexo, el contexto es [...] uno dentro del todo, la autonomía es respetada y promovida. Otra vez, cuando hay una pérdida de la subjetividad en el momento de hacer el amor, esto puede ser y frecuentemente está acompañado por un intenso consentimiento de la subjetividad de la pareja en otros momentos.[36]

---

[35] I. Kant, *op. cit.*, p. 167.

[36] M. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 275-76.

Desde esta perspectiva, los feminismos radicales se equivocan al afirmar que una relación sexual puede estar libre de conductas o actitudes objetualizantes. En la descripción kantiana sobre el matrimonio, ambas partes se objetualizan y se convierten en propiedad de la otra de forma recíproca; en la de Nussbaum, ambas partes se identifican con sus órganos corporales. Esta idea se refuerza si tomamos en cuenta que para Kant las relaciones sexuales, incluso aquellas que se dan dentro del matrimonio monógamo, implican una inclinación animal.[37] Parece entonces que el deseo sexual es por naturaleza deshumanizante. Lo que sugiere Kant es que debe procurarse que las inclinaciones animales —siempre presentes en las relaciones sexuales— ocurran en un entorno donde se trate al otro como un agente con dignidad.

Según lo visto en esta parte, puede observarse la necesidad de incorporar la categoría de objetualización positiva que sugiere Nussbaum a nuestra definición, para volverla más precisa y neutra que la que sugieren los feminismos radicales.

Hacia un entendimiento más plausible sobre la objetualización

De acuerdo con lo examinado, puede decirse que nuestra definición es una buena propuesta, pues incluye las preocupaciones de los feminismos radicales y liberales, lo que la vuelve más neutra y amplia. Una de sus ventajas es que puede aplicarse a otros ámbitos que también utilizan esta noción, como ocurre con otras teorías filosóficas y psicológicas.[38]

Pero el problema que mantiene es que continúa siendo demasiado amplia. Parece que cualquier relación entre las personas es objetualizante. Si bien se concuerda con Nussbaum en que es inevitable la objetualización en las relaciones humanas, pues necesariamente nos objetualizamos en mayor o menor grado cuando nos tratamos o nos percibimos como medio, es importante distinguir las actitudes y conductas objetualizantes de las no objetualizantes. Como se mencionó en la primera parte, una actitud o conducta objetualizante es aquella que presenta alguna de las características del modelo Nussbaum-Langton. Bajo este supuesto, una conducta o actitud no objetualizante sería aquella contraria a este mode-

[37] Esto se conecta con la idea de que la objetualización tiene un carácter intencional, como lo sugiere Korsgaard.

[38] En filosofía, suele relacionarse con el fenómeno de *la mirada* de Sartre, Beauvoir y Bourdieu, mientras que en psicología, por ejemplo, suele asociarse a problemas de salud como la depresión unipolar, desórdenes alimenticios y disfunción sexual (*Cfr*. Dawn M. Szymanski *et al*., "Sexual objectification on women: advances to theory and research", *The Counseling Psychologist*, año 39, núm. 1, SAGE, pp. 6-38).

lo; por ejemplo, escuchar al otro, reconocer o respetar sus sentimientos y emociones, respetar y promover su capacidad de afiliación y, sobre todo, reconocer y promover su racionalidad práctica.

Entonces, deben precisarse los distintos grados en los que puede ocurrir la objetualización. Se sugiere que para lograr una mejor aproximación a este fenómeno y poder ofrecer un concepto plausible, se hagan las siguientes distinciones entre las maneras en las que puede aparecer la objetualización. Puede comenzarse con dos grandes categorías:

1) Objetualización reductiva: este modo es el que sugieren A. Dworkin, MacKinnon y Haslanger. Ocurre cuando el objetualizado es *reducido* a su condición de objeto, por lo que implica una transgresión a su humanidad y es moralmente reprobable.
2) Objetualización no reductiva: si bien no implica daño a la humanidad del objetualizado, puede ocurrir que ésta le sea ignorada o que no le sea atribuida, como sugieren Nussbaum y Langton, o que le sea reconocida y promovida, como propone Nussbaum.

Para delimitar la segunda categoría de objetualización, sugiero hacer una segunda distinción:

b.1) Objetualización no reductiva jerárquica: implica que el objetualizador trate o perciba al objetualizado según cualquiera de los puntos del modelo Nussbaum-Langton. En este tipo, el objetualizador aparece en una posición superior a la del objetualizado, pero, a diferencia de la objetualización reductiva, no transgrede la humanidad del objetualizado, sino que simplemente la ignora o no se la atribuye,[39] o incluso puede suceder que la reconozca y la promueva.[40]

b.2) Objetualización no reductiva equitativa: Nussbaum se refiere a ella como *objetualización positiva*. Este modo implica el reconocimiento mutuo de la humanidad entre las partes; ocurre dentro de un contexto equitativo y recíproco.

b.3) Objetualización no reductiva reflexiva: ocurre cuando el objetualizador y el objetualizado son la misma persona. El objetualizado aprende a verse y tratarse a sí mismo como es visto desde fuera. Aprende a crear su *yo*

[39] Por ejemplo, puede ocurrir cuando un padre no reconoce o no atribuye autonomía a su hijo y lo trata como una propiedad que debe cuidar.

[40] Por ejemplo, cuando un empleador objetualiza a su empleado y lo trata como un instrumento de producción, pero no lo reduce a esta condición, sino que además reconoce sus derechos laborales. Aunque este tipo de objetualización se dé en términos jerárquicos, implica el mutuo consentimiento de las partes, así como una mutua ganancia entre ellas.

desde un punto de vista extraño, por lo que el *yo* se duplica y se convierte a sí mismo como objetualizador y objetualizado.[41]

De acuerdo con estas distinciones y con lo examinado en los dos apartados precedentes, podemos concluir que la objetualización es una relación en la que se oponen un objetualizador y un objetualizado, donde el primero trata o percibe al segundo según cualquiera de los modos de la lista Nussbaum-Langton, y puede acontecer de forma reductiva (*a*) o no reductiva (*b.1*, *b.2* o *b.3*).

Conclusiones

Puede observarse que los feminismos radicales se equivocan en definir este fenómeno en términos de reducción. También se equivocan en pensar que toda objetualización es sexual, que siempre sigue un patrón de género y en que toda objetualización es moralmente reprobable. En contraste, los feminismos liberales aciertan al mostrar que es un fenómeno mucho más extenso que abarca otro tipo de relaciones entre las personas y que puede acompañarse de otras conductas y actitudes no objetualizantes, por lo que no se trata de un fenómeno moralmente reprobable en todos los casos.

A partir del análisis presentado, puede definirse la noción de objetualización como aquel fenómeno por el cual se establece una relación de oposición entre un objetualizador y un objetualizado, donde el primero trata o percibe al segundo como cualquiera de los puntos descritos en el

[41] Por ejemplo, podemos encontrar este tipo de objetualización en el texto kantiano cuando se refiere a la masturbación (*Cfr.* I. Kant, *op. cit.*, p. 156), o en la idea de *narcisismo* de Beauvoir que después retoman Bartky y Nussbaum. De acuerdo con Beauvoir, en el narcisismo la mujer no escapa de su ser objeto, sino que sólo cambia el sujeto que lo percibe como tal. Ya no es el varón quien la mira y la condena a su ser objeto, sino que ahora es ella misma quien, aceptándose como cosa, se convierte en el sujeto que la encierra en tal situación. La mujer deja de ser el Otro del varón para convertirse en el objeto de deseo de ella misma mediante el reflejo. El varón queda automáticamente marginado de esta "dinámica". La mujer se acepta en su ser cosa y se maravilla por ello, pues al darse cuenta de su belleza no puede separarse del espejo (*Cfr.* S. de Beauvoir, *op. cit.*, v. II, pp. 414 y 415). En una tónica similar, Bartky explica que la objetualización es la preocupación femenina por su apariencia, es decir, de la exteriorización de su ser. Esta idea también se refleja en estudios de psicología, donde explican que la objetualización contribuye a generar problemas de salud mental como problemas de desorden alimenticio, depresión y disfunción sexual (*Cfr.* Barbara Fredrickson y Tomi-Ann Roberts, "Objectification theory: toward understanding women's lived experiences and mental health risks", *Psichology of Women Quarterly*, núm. 21, pp. 173-206). Si bien este grado de objetualización implica de alguna forma la autonomía del sujeto que se objetualiza, podría ocurrir que se diera en términos reductivos cuando se causa un daño a sí mismo o transgrede su propia racionalidad práctica, como en los casos de enfermedades mentales.

modelo Nussbaum-Langton. Esta oposición puede darse en términos de reducción y de no reducción, donde puede no reconocerse o ignorarse la humanidad del objetualizado, o puede ocurrir que su humanidad sea reconocida y promovida (es decir, se pueden dar en términos jerárquicos, equitativos y reflexivos, según las características descritas en la tercera parte de este artículo). En esta tónica, puede observarse que la objetualización no siempre implica transgredir la segunda enunciación del imperativo categórico kantiano, como sugieren los feminismos radicales, sino que puede tratarse de un fenómeno positivo o benigno, como lo plantea Nussbaum.

LOS MOVIMIENTOS *TRANS* FRENTE AL BINOMIO DE GÉNERO: DEL REFORZAMIENTO A LA DECONSTRUCCIÓN

Estela Serret*

Resumen El artículo explora cómo las identidades *trans* son la expresión compleja de dos fenómenos contradictorios, característicos ambos de la sociedad moderna: *1*) la pluralización progresiva de las identidades de género, producto de la tendencia racionalizadora a la diversificación, y *2*) la compulsiva obsesión por el binarismo, desencadenada en el orden de género como reacción contra el feminismo del siglo xix. Esas identidades son una expresión privilegiada de cómo ambas tendencias coexisten en una misma subjetividad que, a la vez, encara la transgresión al binarismo de género y su reproducción constrictiva.

Abstract This paper seek to explore how the trans identities are the complex expression of two opposed and distinctive phenomena, both distinctive of modern society: *1*) The progressive pluralization of gender identities caused by a rationalizing trend to diversification, and *2*) The compulsive obsession for binary thought, triggered in the gender as a reaction against 19th century feminism. These identities are a privileged expression of how both trends coexist in the same subjectivity that, simultaneously, faces the gender binarism transgression and its coercive reproduction.

* Universidad Autónoma de México, Azcapotzalco, México.

Palabras clave
identidades *trans*, orden de género, modernidad, feminismo, positivismo científico

Keywords
trans identities, gender order, modernity, feminism, positivism of the 19th century

Desde sus orígenes (que podemos ubicar a finales de los sesenta), el activismo transexual se enfrentó, a la crítica, a la descalificación y al rechazo de sus aliados potenciales: los feminismos y los movimientos de gays y lesbianas. De modo esencialista, tal oposición se centraba en los signos políticos de la *identidad trans*.[1] Para algunas personas del movimiento lésbico gay, las mujeres transexuales, figuras más visibles del colectivo trans, eran en realidad hombres gays renuentes a asumirse como tales y dispuestos a negar su identidad masculina para no reconocer la propia homosexualidad. Por un lado, se les veía como hombres que para ser mujeres actuaban los patrones más convencionales de feminidad o, por el otro, como mujeres que se hacían pasar por hombres hipermasculinos para gozar de los privilegios patriarcales. Estas mismas objeciones —que se extienden de la definición de tácticas y estrategias políticas a definiciones existenciales— han marcado internamente el activismo trans a lo largo de los últimos cuarenta años. Desde entonces, sus agendas y formas de expresión política no han dejado de modelar las mismas identidades que las redactan, lo que perfila reflexivamente tanto las identidades personales como el activismo.

Se pretende analizar la manera en que las identidades trans representan la expresión compleja de dos fenómenos contradictorios, característicos de la sociedad moderna: la pluralización progresiva de las identidades de género, producto de la tendencia racionalizadora a la diversificación y la compulsiva obsesión por el binarismo desencadenada en el orden de género por el profundo desafío que planteó el feminismo a la sociedad europea a partir del siglo XVII. Aunque toda sociedad da cuenta de procesos similares (inscripción de la norma en los cuerpos sexo/generizados y transgresión de la norma en modelados alternativos de las subjetividades), el efecto de esta agonística se palpa con mayor claridad en las sociedades

[1] Utilizo aquí el término *trans* como un paraguas que incluye lo transexual, pero también lo transgénero, los travestismos, la intersexualidad, entre otros.

racionalizadas. De hecho, la modernidad configura una gigantesca paradoja que se vive en el propio núcleo de las subjetividades y se extiende a los códigos imaginarios que norman la convivencia. Esto es, la modernidad produce, por un lado, una polarización extrema entre los dos significantes que integran el binomio del género imaginario social y, por otro, una diversificación sin precedentes en las formas de manifestar ese binomio en el imaginario de los sujetos concretos.[2] Ambas tendencias contradictorias (binarismo y diversificación) se construyen de la siguiente manera:

El primer proceso que radicaliza la oposición entre lo masculino y lo femenino hasta volver ambos términos incontrastables, tiene lugar principalmente en el siglo XIX europeo y estadounidense (con la consecuente repercusión en sus ámbitos de influencia) como reacción al impacto del feminismo.[3] En efecto, en la medida en que, desde fines del siglo XVIII, el feminismo no hizo más que crecer, hasta llegar a convertirse en un movimiento social con millones de afiliadas para inicios del siglo XX, la reacción social, política y cultural en su contra también fue ganando potencia y beligerancia. Tanto las demandas del sufragismo como las del feminismo socialista, que iban desde el reconocimiento de todos los derechos para todas las mujeres hasta la demanda de libertad sexual, conmocionaron a la sociedad de la época, quienes sentían que las bases simbólicas de estabilidad social y subjetiva se desmoronaban. El antifeminismo, expresado de las maneras más diversas y en todos los ámbitos (las leyes, la prensa, la literatura, las propuestas filosóficas, la epistemología y los modelos de ciencia, entre otros), se siente muy disgustado con lo que ve como una masculinización de las mujeres, que conduce a la pérdida de certezas y a los horrores de un *mundo al revés*. Las reacciones que encadenan estos temores irán construyendo ese nuevo imaginario, para el cual lo masculino y lo femenino dejarán de ser expresiones distintas de un *continuum* para convertirse progresivamente en mundos extraños e irreconciliables. Lo que Thomas Laqueur[4] describe como el nacimiento del modelo de dos sexos,

---

[2] Partimos de un concepto de género imaginario que se manifiesta analíticamente en dos registros, el social y el subjetivo. El primero refiere a los tipos de "hombre" y "mujer" socialmente constituidos, organizados por los referentes simbólicos de masculinidad y feminidad. El segundo, que tiene a su vez esas tipificaciones como referentes, encarna en las formas concretas en que las personas se posicionan existencial y discursivamente frente al binomio/matriz de género. *Cfr.* Estela Serret, "Hacia una redefinición de las identidades de género", *GénEros*, núm. 9, época 2, Colima, Universidad de Colima, 2011, pp. 71-98.

[3] *Cfr.* E. Serret, "Ciencia y antifeminismo. La construcción del sexo-género en el siglo XIX", en Akuavi *et al.* [coords.], *Identidades: explorando la diversidad*, México, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, 2011, pp. 73-92.

[4] Thomas Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 1994, pp. 416.

que emerge sobre las cenizas de su antecesor histórico, el modelo unisexo, puede entenderse como el proceso de creación social del sexo a partir del género. Es decir, a diferencia de lo que podría colegirse a primera vista, no es el cuerpo sexuado (sin importar lo que eso signifique) el que sirve a la modernidad para erigir un modelo binario de género, sino, por el contrario, es el discurso hegemónico de una sociedad que responde a la incertidumbre sobre la verdad del género con su extrema polarización, el que *crea el sexo,* según un modelo binario incontrastable. De acuerdo con los cánones en boga, esta operación garantiza la *naturalización* del género y, con ello, la incuestionable fijeza de su dualidad.

Sin embargo, desde finales del siglo XIX, mientras más se difunden y aceptan los modelos del binarismo radical en las tipificaciones imaginarias sociales del género que estipulan puntual y metódicamente los significados opuestos que deben dar cuerpo a un hombre o a una mujer, más se aprecia el singular desafío que se verifica en la producción de los imaginarios de género subjetivos. Es decir, no obstante que las personas concretas se sienten compelidas a satisfacer con su actuación subjetiva los requerimientos de las nuevas y muy estrictas masculinidad y feminidad, muchas se tornan en expresiones vivas de la tendencia contraria. Las claves de esta contradictoria realidad (prescripción social ultraconstrictiva de responder a un modelo masculino o a uno femenino frente a la progresiva pluralización de las identidades de género en las personas concretas) serán consideradas como misterios desconcertantes que impiden a los "hombres de ciencia" ponerse de acuerdo sobre cuál es la clase de patología que puede explicar esa infinidad de desviaciones. Estas transgresiones a la norma de género comienzan a ser nombradas con la ilusión de poder ser explicadas y, con suerte, resueltas. La tipología crecientemente detallada que se inaugura a partir de lo anterior merece un espacio destacado en el análisis foucaultiano sobre los dispositivos de sexualidad modernos.[5] Como bien señala el filósofo francés, el discurso médico del siglo XIX da cuerpo a la figura del *perverso*: ente patológico con diversas caras que encarna en su cuerpo/alma el incorrecto equilibrio entre masculinidad y feminidad. Además, la cientifización de corte positivista, que estampa su sello en todas las percepciones sociales, excediendo los límites del quehacer científico, *naturaliza* la norma de género y la *biologiza*, de manera que la verdad misma del sujeto se considera anclada en un supuesto núcleo biológico, identificado por el ambiguo término *sexo*.

Nacen las etiquetas para los invertidos, eonistas, bisexuales; luego los homosexuales, que abren paso al heterosexual y, casi en paralelo, al herma-

[5] Michel Foucault, *Beyond Estructuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

frodita más o menos verdadero. El nuevo siglo XX ve prosperar la ciencia de las patologías *sexuales* (en realidad, de género) y, para al llegar a la mitad de la centuria, ha nacido ya un nuevo personaje: el transexual. La necesidad de adecuar los cuerpos y las mentes incompatibles con el constrictivo binarismo de género que se construye en ese contexto, lleva a una especializada tipificación creciente de las "patologías" psíquico-físicas respecto de los muy estrechos ideales de masculinidad y feminidad conformados en la época. Así, las identidades progresivas y diversas que con justicia pueden denominarse *trans* se configuran a partir de una relación reflexiva entre ese discurso experto (sobre todo, el proveniente, en ese orden, de la sexología y la psiquiatría), las asociaciones de diversos tipos que conforman los colectivos trans y las narrativas autorreferidas o *autonarrativas* de las propias personas trans. Estos dos últimos factores constitutivos se tratarán más adelante. Por ahora, se revisará de forma somera ese proceso que llevó a la construcción del discurso experto (dispositivo de poder, recurriendo a la sugerencia foucaultiana, producido por los ámbitos médico, cientificista, penitenciario, psiquiátrico y sexológico, es cierto, pero también alimentado por la progresiva conformación de un *canon* establecido por los colectivos transnacionales de la *diversidad sexual*).[6]

La génesis de los complejos sujetos, fundados primero por una tipología que luego ellos mismos rebasarían y desafiarían, debe vincularse al poderoso efecto deconstructivo que tuvieron en la cultura occidental los movimientos igualitaristas y, de manera destacada, el feminismo. Los discursos hegemónicos en la literatura, la opinión pública, las ciencias, la política y la filosofía reaccionaron con inusitada beligerancia a la incertidumbre generada por los cuestionamientos a los protocolos tradicionales de actuación social de la masculinidad y la feminidad.

Siguiendo a especialistas en el tema como Schiebinger, Dreger, Laqueur o Sengoopta, se evidencia cómo el discurso experto del siglo XIX europeo padece una auténtica obsesión por desentrañar "el misterio de la feminidad". El método elegido es domeñarlo por medio de la cientifización: hacerlo tangible, medible, contrastable, inteligible y, así, controlable. Sin duda, esta preocupación es hija de la profunda incomodidad social ocasionada por la extraordinaria influencia que en la época tuvieron el pensamiento y el movimiento feministas. El desafío que esto significó al orden de género, a las certezas previas sobre los lugares sociales correspondientes a hombres y mujeres, motivó una reacción ultraconservadora que, desde

[6] El hecho de que las diversas organizaciones que fue construyendo (ya desde el siglo XIX) ese complejo sujeto colectivo a veces agrupado bajo el controvertido término *diversidad sexual* contesten con frecuencia al discurso experto, no implica que no formen parte ellas mismas del dispositivo de género, sexo y deseo analizado.

todos los frentes, intentaba dejar muy claros los límites *naturales* entre los géneros y derivar de ellos una norma aún más estricta para los espacios, las conductas y las personalidades. Los feministas habían logrado crear grandes dudas sobre el verdadero carácter de las mujeres y la feminidad. La respuesta del discurso experto reaccionario fue tratar de sustituir las dudas por certezas, cientifizando la definición de lo femenino. En este proceso, el que se convierte en *principio femenino,* se explica a la vez como fundamento inicial, momento evolutivo inferior,[7] complemento y oposición incontrastable de la masculinidad. La epistemología del género que emerge de este quehacer intelectual hegemónico produce resultados curiosos: lo entiende a la vez como un *continuum* y como un binomio conformado por términos incontrastables. La fórmula de la Medicina (al menos en su parte más influyente) para reducir la incomodidad que produce en esta sociedad la ambigüedad de género es la patologización. Cualquier manifestación equívoca en esta materia —expresada en la apariencia, las conductas, los gestos, las aspiraciones, la sexualidad— será explicada de inmediato como una falla psicofisiológica de origen congénito. En este sentido, el discurso experto crea de manera paulatina una tipología que, desde los nuevos cánones de feminidad y masculinidad notablemente más estrechos que los precedentes, define toda expresión de personalidad y todo cuerpo que escapa a esos modelos como anormal. Sin embargo, pronto se advierte que lo "anormal" está lejos de perfiles claros y distintos. Para empezar, la regla del imaginario social moderno exige una correspondencia estricta entre sexo (de hembra o macho), género (de mujer u hombre) y deseo (expresado siempre hacia el sexo/género opuesto); la adecuación entre estos tres términos, cada uno limitado de forma estricta por características normativas, es indispensable para hablar de un sujeto sano y normal. De nuevo, el problema estalla por lo constrictivo del modelo: cualquier desviación en alguno de los indicadores identitarios como el cuerpo sexuado, el conjunto de rasgos de personalidad —manierismos, sueños, habilidades, gustos y actitudes—, la orientación del erotismo y los sentimientos de amor señalan una patología del sujeto. La inadecuación respecto de las fórmulas aceptadas de género es sancionada de manera severa por la familia, los pares y el entorno, lo que se traduce, en última instancia, en duras sanciones aplicadas por el sujeto contra sí mismo. El discurso científico, referente de legitimación social por excelencia en occidente desde el siglo XVIII, se busca con ansias como fuente de certezas que liberen a los sujetos desviados de sus angustias. Buscan un diagnóstico, una cura, una validación, una salida

[7] Para un estudio sobre cómo el evolucionismo positivista se relaciona de manera estrecha con la misoginia decimonónica, *cfr.* Carolina Martínez Pulido, *La presencia femenina en el pensamiento biológico*, Madrid, Minerva Ediciones, 2006.

para la desazón existencial. Por su parte, las ciencias médicas se complacen en tratar de encontrar estas respuestas y, para ello, se lanzan de cabeza a descubrir la naturaleza del problema, el origen de la patología. Por ello, la insistencia en la tipologización: las manifestaciones de la desviación respecto del sexo, el género y el deseo adecuados resultan ser numerosas y de orden muy variado. Se debe distinguirlas todas, nombrarlas y caracterizarlas. Por lo tanto, desde el siglo XIX, los tipos, las etiquetas que dan cuerpo a identidades distintas de la norma sólo se han multiplicado, lo cual revela que los límites que se esfuerzan en fijar el orden de género son excedidos progresivamente por la tendencia pluralizadora.

En mi opinión, las identidades trans son expresión privilegiada de la manera en que *ambas tendencias coexisten en una misma subjetividad* que reproduce, a la vez, signos de la progresiva diversificación de la identidad de género, que transgrede y pulveriza el binarismo, y el cuño constrictivo de ese orden dualista que prescribe marcas muy reducidas de masculinidad y feminidad. En México y en otras latitudes, el activismo trans también revela este carácter distintivo y defiende su singularidad frente a las objeciones de algunas voces provenientes del feminismo y del movimiento LGB.

Veamos cómo se producen ambas tendencia en el origen de la identidad trans para en seguida mostrar la elaboración y las consecuencias de esa confluencia en las subjetividades y el activismo. La gama de identidades que en la actualidad se caracterizan como trans comienza, desde luego, con el nacimiento del transexual. Como se sabe, el término es acuñado por Benjamin,[8] sexólogo alemán que migra a Estados Unidos en 1914. Al proponer la palabra, el también endocrinólogo toma en cuenta su experiencia de años con pacientes varones que quieren vivir o viven como mujeres. El autor propone una acuciosa caracterización que distingue al transexual del travesti, tomando en cuenta, entre otros indicadores, su ubicación en la escala Kinsey[9] y su autopercepción como "hombre" o como "mujer". Es interesante confirmar que, como ocurre con la mayor parte de los autores

[8] Harry Benjamin, "Transvestism and transsexualism", *International Journal of Sexology*, 1953, pp. 12-14.

[9] "Escala Kinsey" es el nombre con el que se popularizó una matriz propuesta por el colectivo científico que presidía Alfred Kinsey como resultado de su investigación empírica sobre las prácticas sexuales de hombres y mujeres en Estados Unidos. En el primero de sus estudios, publicado en 1948, los autores revelan que, contra la opinión común, las prácticas sexuales de las personas son muy variadas y no se derivan constrictivamente de la identidad de género. La escala, que va del 0 al 6, caracteriza el tipo de práctica (que va desde experiencias heterosexuales exclusivas a experiencias homosexuales exclusivas, lo que muestra que la mayoría de la gente, situada en los niveles 2, 3, 4 y 5, ha tenido algún tipo de práctica heterosexual y homosexual sin importar cómo se clasifique de manera identitaria) y no la identidad de género.

que abordan este tema, Benjamin parece dar por sentado el significado de los términos *hombre* y *mujer*, tan claro y distinto que no necesita ser precisado. No obstante, la verdadera complejidad de este tema radica justamente en qué entienden el médico, el psiquiatra, el terapeuta, la familia, el entorno y el propio paciente por ser "mujer" —u "hombre", para tal efecto—. En tanto que aparenta darse por sentado, encontramos pocas pistas en esta literatura —como en los testimonios de las personas trans– acerca de cuál es el sentido que se atribuye a esas cualidades existenciales que, con frecuencia, son contradictorias entre sí.

Curiosamente, el propio Benjamin emplea el deseo y las prácticas sexuales como indicadores decisivos para diagnosticar una personalidad masculina o femenina. Menciona continuamente que un hombre normal es alguien heterosexual que desea ser esposo y padre. El autor y otros de sus colegas acuden a las aspiraciones ocupacionales para identificar la masculinidad o feminidad de una persona: un hombre normal desea trabajar con autos y una mujer normal prefiere ser ama de casa. Estos modelos remiten sin ambages al prototipo de hombre y mujer de la sociedad burguesa de clase media. Pocos autores, y quizá ningún sujeto, advierten siquiera los múltiples problemas que entraña este método de definición, ni se arredran por ello cuando se trata de considerar tales prototipos como datos duros.

Si atendemos a testimonios de casos famosos, hallaremos que se repite la consideración de que la propia percepción de ser mujer se identifica con lo establecido por las convenciones sociales más constrictivas. El primer caso es el de Lili Elbe, mencionada con frecuencia en la literatura como la primera persona conocida a la que se realizó una operación de cambio de sexo.[10] Se trató de un pintor danés de renombre, casado con otra pintora, que transita hacia una identidad femenina al servir de modelo vistiendo ropa de mujer. La aparición de Lili transforma a un hombre creativo e inteligente en una mujer lánguida e insípida, sin más ambición que la de convertirse en madre, con la única finalidad de confirmar su plena feminidad. El perseguir ese objetivo de forma obcecada provocó su muerte a causa de la riesgosa cirugía a la que se sometió. Aparentemente, Lili entiende "ser mujer" como la encarnación del estereotipo más limitante al uso: quiere ser amada y protegida por un hombre y darle hijos, aunque en la vida de Lili había mujeres que sustentaran ese estereotipo. Su propia esposa es una persona libre, poderosa, aventurera, autosuficiente, brillante, creativa, emprendedora y que nunca fue madre. ¿Por qué la mujer que emerge de un pintor interesante tiene tan pocos matices? ¿Por qué personifica un modelo tan caricaturesco de feminidad?

[10] En 1931, se realizó por recomendación del famoso doctor Magnus Hirschfeld.

El segundo caso internacional es Christine Jorgensen, quien se convirtió en un verdadero catalizador para cientos de personas que se sentían inadecuadas de algún modo respecto de las demandas planteadas por su género asignado. A partir de que, en 1953, saltara a los titulares de la prensa estadounidense que Jorgensen se había realizado una cirugía de reasignación sexual, muchas personas pensaron que, si explicaban su inadecuación en los mismos términos que Christine, es decir, como la certeza de "vivir en el cuerpo equivocado", todo adquiría sentido. ¿Pero en qué tipo de mujer se convirtió el antiguo soldado estadounidense? Como Lili Elbe, en una que soñaba con casarse, ser esposa y tal vez madre, pero, a diferencia de aquella, la serie de obstáculos que enfrentó Christine para lograr esta vida, lo convirtió en otro modelo de feminidad convencional de la época: la *femme fatale*. Incursionó en el medio del espectáculo, donde se reveló como una mujer ingeniosa y no carente de talento; bella y chispeante, no dudó en defender en público su opción y el derecho a ser reconocida legalmente como mujer.

La rápida exposición de estos casos sirve para plantear si las identidades trans desafían o refuerzan el orden de género. Si pensamos que este último se caracteriza en nuestro entorno por su compulsión estrechamente binaria y excluyente, que marca sólo con unos pocos indicadores lo que constituyen las "verdaderas" feminidad y masculinidad, las actuaciones de género de Lili Elbe parecen confirmar el reforzamiento. La vida como mujer de Christine Jorgensen, obligada a plantar cara a una sociedad conservadora y opresiva, podría indicar algunos desafíos a la normativa binaria, aunque no puede negarse que el deseo más íntimo de esta persona, según lo declaró, era convertirse en una mujer lo más convencional posible, lo que, a su manera, confirmaba en su actuación un conjunto de rasgos de feminidad que satisfacen de modo cabal una cara de esa convención: exhibicionismo, carácter histérico, frivolidad, hipersexualidad, belleza, seducción. No obstante, ni Lili ni Christine encontraron lo que tal vez más anhelaban: la simple y llana aceptación como mujeres. Para el imaginario hegemónico, expresado por la opinión pública (y por algunas feministas), las personas como ellas no dejan de encarnar una aberración. Para una parte cada vez más amplia del discurso experto —médico, psiquiátrico, sexológico—, merecen empatía y compasión por sufrir una "afección" médica cuyo diagnóstico preciso sigue estando en proceso. En ese sentido, la necesidad subjetiva de ser consideradas "normales", expresada por muchas personas trans, está lejos de traducirse en reforzamiento de los cánones estrictamente binarios del género, porque para éstos resulta indispensable, como ya se mostró, la cabal correspondencia entre el cuerpo sexuado, la percepción de género y el erotismo heterosexual. Cuando este vínculo falla en algún aspecto, el orden de género es afectado, desafiado, tocado, desgastado. Es decir, sin importar que exista o no una voluntad desafiante de la persona trans, o incluso si su

personalidad y su psique se esfuerzan en reforzar las convenciones de género para satisfacer su demanda de normalidad, su propia acción descoloca el *continuum* sexo-género-deseo y, con ello, desarticula de forma parcial el binarismo androcrático y heteronormativo.

Si cambiamos de contexto y nos ubicamos en el México contemporáneo, podemos atestiguar que esta práctica deconstructora se ejerce de las maneras más disímiles. Las personalidades trans no han hecho más que multiplicarse, y existe una gama variopinta de autodefiniciones. El discurso experto, encabezado en México por la sexología, aunque continúa representando un papel decisivo en la definición de estas identidades, parece ir siempre a la saga de las reformulaciones que las personas y los colectivos trans hacen de sus identidades, muchas veces apoyados en el arte, en la política y en cierto discurso de divulgación filosófica y científica.

Para comenzar, se observa que parte de la comunidad ha elegido deslindarse de los colectivos lésbico-gay-bisexual (LGB) por razones de identidad. Por ejemplo, el grupo Generación Trans se define de la siguiente forma: “Grupo de TTT (transexuales, travestis y transgénero) que están a favor de ser un grupo independiente del colectivo LGB. La idea es formar un grupo para mostrar a la sociedad que somos un grupo de género y no de orientación sexual”.[11] Este tipo de apreciación revela que, a 60 años de distancia del fenómeno Jorgensen, los rasgos que definen lo trans se han sofisticado. Para personas como Lili o como Christine, pensarse mujeres estaba claramente relacionado tanto a su deseo por los hombres como a su sueño por tener un cuerpo femenino. En cambio, aunque en los colectivos trans del México contemporáneo sigue advirtiéndose la presencia de ese perfil, también abundan quienes desafían la correspondencia normativa entre sexo, género y deseo. En parte, esta disociación originó el término *transgénero* que, al principio, parecía querer designar a quienes, estando inconformes con su género de adscripción, no buscaban modificar su cuerpo. Hoy son tantas las variantes respecto de este tema —es decir, si se busca o no una modificación corporal, en qué grado y por cuáles medios—, que difícilmente podemos atenernos a esa sencilla distinción. Las diferencias también se multiplican en el aspecto de la orientación sexual, de tal modo que podemos encontrar mujeres autodenominadas transexuales, lesbianas o bisexuales.

Otra organización quiere revelar esta pluralidad en la siguiente forma:

> ¿Qué son las identidades trans? Estas identidades, que abarcan variadas realidades, hacen referencia, de manera conjunta, a todas aquellas personas que viven una identidad de género no normativa; es decir, que difiere de la socialmente esperada. En otras palabras, se trata de personas que nacieron con

[11] *Generación trans. Comunidad TTT*, disponible en www.generaciontrans.com

> genitales masculinos, por lo que le sociedad espera que vivan como hombres, pero que deciden expresarse como mujeres; y de personas que nacieron con genitales femeninos, por lo que la sociedad espera que vivan como mujeres, pero que deciden expresarse como hombres. Lo central de esta visión no es haber nacido en un "cuerpo equivocado", sino en una sociedad equivocada, ya que la sociedad no acepta la existencia y la expresión de estas identidades de género no normativas. Bajo este término, se incluyen las denominaciones de transexuales, transgéneros, travestis e, incluso, intersex (personas que, al ser asignadas a un determinado sexo al nacer, pueden crecer con una identidad de género no normativa). Las identidades trans se caracterizan, en su diversidad, por algunos rasgos comunes: en todos los casos, se trata de personas que se reconocen a sí mismas en un género diferente del que les fue asignado al nacer. Además, este reconocimiento se acompaña, por lo general, de la adopción de un nombre propio, así como de distintos rasgos expresivos asociados habitualmente al género o géneros con los que se identifican (tales como la vestimenta, el arreglo del cabello, el maquillaje, etcétera) y de posibles modificaciones corporales por medios biotecnológicos específicos (en particular, la administración de hormonas o siliconas quirúrgicas o industriales).[12]

En esta reflexión, destaca el reconocimiento explícito a la identificación de algunas personas con más de un género. De hecho, es común que las personas intersexuales se nieguen a ser etiquetadas en términos de género, pero también, por razones fáciles de imaginar, en términos de cuerpo sexuado u orientación erótica. Este tipo de sujetos defiende su carácter trans genérico que se desplaza por el *continuum* sexo, género, deseo. En este grupo, encontramos también a quienes, sin un cuerpo intersexuado, pretenden ubicarse fuera de cualquier marca binaria. En este caso, lo más frecuente es advertir en tales sujetos que las autonarrativas tienen más el carácter de un *statement* político, e incluso estético/político (en el sentido del *artivismo*, esto es, impulsar agendas políticas por medio del arte). Eso notamos en autonarrativas como las de Jerry Trangeneradx, quien rechaza toda etiqueta de definición en términos de sexo, género y deseo; en cambio, a veces aparece en sus perfiles públicos como "la novia" o "la quinceañera", y elude las marcas gramaticales de género al sustituir las *a*, *e* y *o* con *x* en artículos y sustantivos. En este caso, se trata de una posición más que consciente, fundada en elecciones, algo que difícilmente puede afirmarse de una identidad convencional. En ese mismo sentido, una conocida activista autodefinida como "mujer transexual" sentencia: "no se nace mujer,

[12] Centro de Apoyo a la Identidades Trans, A. C. [en línea], centroapoyoidentidadestrans.blogspot.mx

se decide serlo".[13] Ella sabe que las elecciones concretas sobre el tipo de mujer que, igual que otras en su caso, ha decidido ser resultan paradójicas y problemáticas, en tanto que tales opciones, asumidas de forma necesaria en oposición a la normativa binaria del orden de género, implican encarnaciones de la feminidad fieles a él:

> Finalmente, lo que más deseamos, en la mayoría de los casos, es que se nos acepte, se nos vea, se nos tome simplemente como mujeres, otras mujeres, mujeres nada más [...] Esto nos lleva a mil vericuetos que nos pueden colocar en el camino de múltiples discriminaciones, producto de asumir la perspectiva del discriminador o de la misma sociedad discriminadora y a reproducir modelos convencionales de mujeres sometidas, sin autonomía, sin ejercicio de derechos, que tanto nos reprochan las feministas, quienes en su mayor parte se siguen oponiendo a nuestra participación en los encuentros y acciones convocadas por el feminismo organizado.[14]

Esta misma persona define el tipo de mujer "que eligió ser" con características que satisfarían el apartado de personalidad de la normativa binaria; en sus propias palabras, Angie es "sutil, tierna dulce, un poco traviesita, exhibicionista, coqueta, enamorada, muy emotiva y sentimental". Afirma que su orientación erótica ha cambiado: pasó de ser un hombre heterosexual a una mujer básicamente heterosexual, hiperfemenina, que disfruta sobre todo ser el objeto de deseo de un hombre; ser cortejada, admirada y conquistada por él.[15] Una paradoja.

Las paradojas, sin embargo, no sólo están del lado del activismo y las identidades trans: como la propia Angie lamenta, muchas feministas se muestran reacias, ya no se diga a reconocer a las mujeres trans como mujeres, sino a considerar los objetivos del activismo trans y LGB como propios. Los recelos (o el franco rechazo) manifestados al respecto revelan un extraño contrasentido, como lo muestra esta reflexión de una, por lo demás, brillante filósofa feminista (que ha escrito con enorme solvencia contra los esencialismos):

> El feminismo ha de establecer coaliciones con otros colectivos que, como los homosexuales, las lesbianas, los transexuales o los transgénero, estén embarcados en la transformación de las formas heteropatriarcales de vida. Pero hoy las condiciones materiales de vida de las mujeres siguen haciendo necesario

[13] Angie Rueda Castillo, *Hola, yo soy Angie. Testimonio de una mujer transexual*, México, Arroba Editores, 2011, p. 116.

[14] *Ibidem*, p. 61.

[15] *Ibidem*, pp. 43 y *ss*.

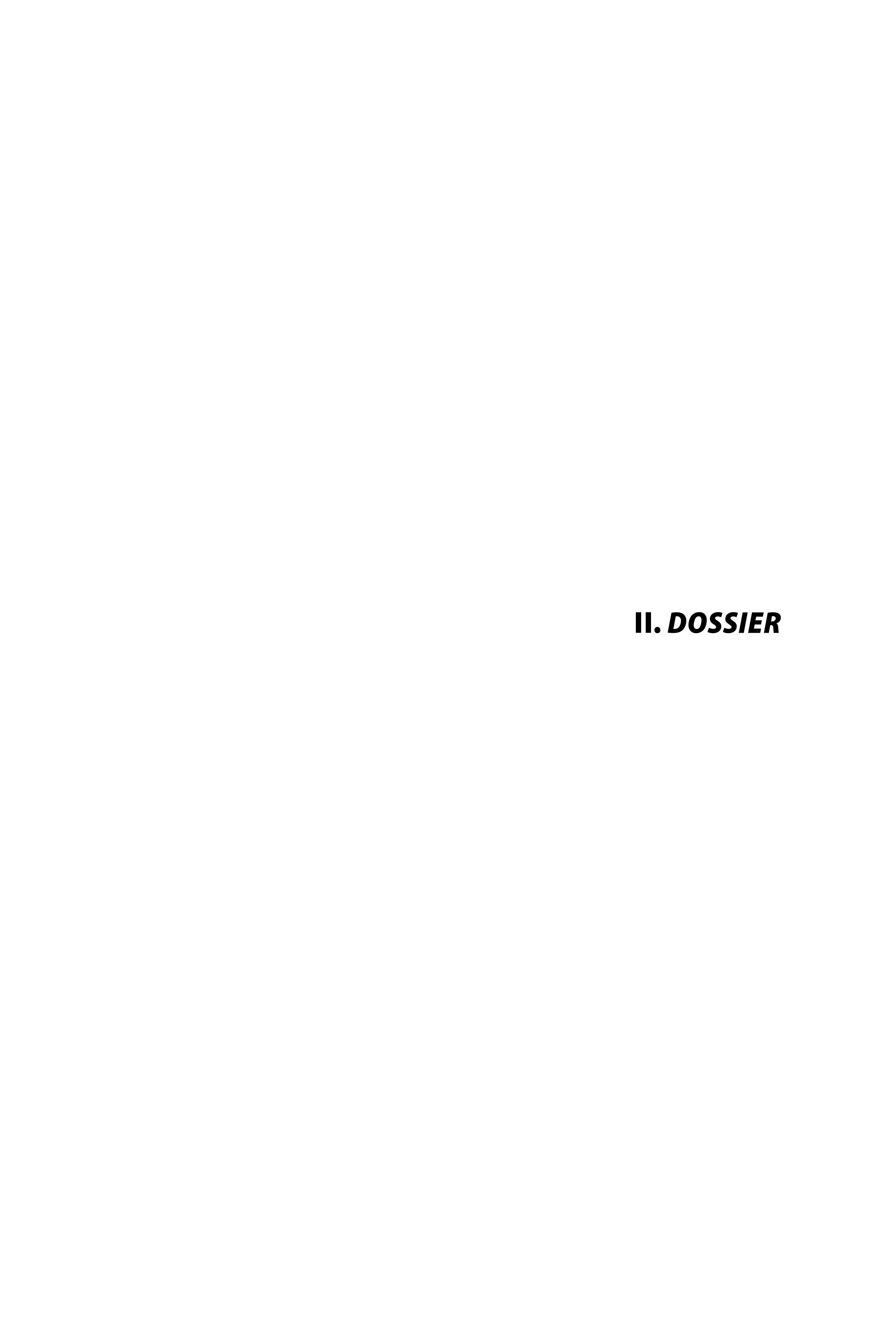
> un proyecto de emancipación que pasa por las reivindicaciones específicamente feministas. Por tanto, se han de formular propuestas que conciernan a las mujeres como tales.[16]

Como se ve, tanto en el activismo trans como en el feminista y el LGB, se manifiestan las tensiones identitarias que dan cuerpo a la expresión moderna del género, es decir, aquellas que se juegan continuamente entre las limitaciones binarias y la progresiva pluralización.

Como conclusión, hay que observar que las identidades de género continúan siendo el "continente negro" de la teoría feminista. La complejidad que se ha generado como resultado de esa doble tendencia al binarismo y a la multiplicación impulsada por la modernidad, con frecuencia ha resultado más una fuente de confusión que de claridad conceptual. El motivo es que todo tema centrado en la identidad toca de cerca la propia subjetividad de quien la aborda, y la dimensión de género en ella, al conformar el corazón identitario, se torna en el punto más sensible. En general, creemos que al ser sujetos y al actuar un género, conocemos todo sobre la identidad, lo femenino y lo masculino cuando, justamente, esa cercanía absoluta nos impide "saber" de forma conceptual. El carácter imaginario de la identidad exige a quien quiere conocerla apartarse de las certezas ideológicas (término de Pierre Ansart) proporcionadas por la "experiencia" de ser hombres, mujeres u otros. Al no hacerlo, tanto en el ámbito teórico como en el político, corremos el riesgo no sólo de producir explicaciones erróneas, sino de perpetuar la violencia contra quienes, con su propia actuación subjetiva, representan las válvulas de escape sociales que permiten restar fuerza a los opresivos binarismos de género.

---

[16] Luisa Posada Kubissa, publicación en la biografía de la página de Facebook de la autora.



II. *DOSSIER*

EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS: REFLEXIONES DESDE LA FILOSOFÍA MORAL Y JURÍDICA

Juan Antonio Gómez García*

Resumen: La cuestión de la fundamentación de los derechos humanos (de genuina naturaleza filosófica) continúa siendo hoy un tema apasionante. A pesar de la dilatada tradición que ostenta en el seno de la filosofía moral y jurídica, se halla aún lejos de estar resuelta, por ello sigue constituyéndose un *problema*. Entonces, resulta pertinente seguir planteándolo y pensándolo desde sus abordajes clásicos por parte del iusnaturalismo, el iuspositivismo y los deontologismos, con el propósito de refomularlo y encontrarle nuevas soluciones que puedan satisfacer las exigencias actuales, tanto en la teoría como en la praxis de estos derechos.

Abstract: The matter of the human rights basis (of genuine philosophical nature) continues being an extraordinary thrilling topic today. In spite of the extensive tradition shown in the bosom of the moral and legal philosophy, this matter is still far from being solved; therefore it continues constituting a *problem*. Furthermore, it turns out to be relevant to continue considering it and thinking about it from its classic approaches of legal naturalism, legal positivism and legal deontologisms, with the purpose of rephrasing it and finding new solutions that satisfy the current requirements, both in the theory and in the practice of these rights.

* Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España. Este texto fue leído en la conferencia magistral pronunciada por el autor en la Universidad Intercontinental, México, el 17 de septiembre de 2013.

Palabras clave
iusnaturalismo, iuspositivismo, deontologismos jurídicos

Keywords
legal naturalism, legal positivism, legal deontologisms

En el contexto de la actual filosofía sobre los derechos humanos, el aspecto de su fundamentación sigue constituyendo genuinamente un *problema*. Tal afirmación se sustenta en el hecho de que se trata de una cuestión aún no resuelta (y es probable que irresoluble, como todo problema filosófico de fuste), y de que su importancia es de tal magnitud, en el ámbito de toda teoría de los derechos humanos que se precie, que no puede ser obviada, al representar, podríamos decir, su auténtica *pieza maestra*.

Diversas e importantes razones así lo avalan, porque toda filosofía requiere fundamentos, y la filosofía sobre los derechos humanos no puede ser menos; máxime si pensamos que, en virtud de la coherencia y del tipo de fundamentación que se ofrezca de ellos, obtendremos una más o menos sólida comprensión filosófica y, lo que es más importante, una más potente *vis atractiva* en su praxis cotidiana. Esto adquiere singular relevancia en el equivocista mundo posmoderno actual, tan reacio a ofrecer y a aceptar fundamentaciones *fuertes*, con frecuencia peligrosas en su escepticismo (incluso, nihilismo) en lo relativo a la concientización sobre la gran importancia de tales derechos en los ordenamientos jurídicos que se quieran justos y democráticos de verdad, y también de cara a legitimar y contribuir a sus efectivas garantías, promoción y protección fáctica en la vida de las personas, que en el fondo es lo que en realidad importa.

Por otra parte, ya desde el interés filosófico, la necesidad constante de fundamentar los derechos humanos es una exigencia inevitable, puesto que, de si se fundamentan y de qué manera, depende en última instancia el concepto que se tenga de ellos, en tanto que la cuestión conceptual es expresión directa de la solución que se alcance en su fundamentación. En suma, el problema del concepto de los derechos humanos se halla íntimamente ligado al problema de su fundamento.[1]

[1] Aquí ofrecemos una respuesta al clásico *problema de la terminología* de los derechos humanos —en gran medida, dependiente del problema de su concepto (de tanto éxito en las exposiciones teóricas al uso sobre los derechos humanos)—, pues, como ocurre en la relación entre fundamentación y concepto, su denominación (derechos humanos, fundamentales, del hombre, naturales, libertades públicas…) está estrechamente vinculada con este último.

Fundamentar supone justificar, en aras de lograr, al menos, una cierta objetividad: "*Fundamentar* en el orden del conocimiento práctico —dice Carlos Ignacio Massini Correas— es la justificación racional que sostiene una afirmación".[2] Se trata, pues, de sustentar la objetividad de aquello que se fundamenta, lo cual constituye la tendencia natural de toda filosofía, aun cuando se niegue, desde un relativismo extremo, la posibilidad de fundamentar: esto no es otra cosa que cometer —como afirma Mauricio Beuchot— una *petitio principii* consistente en sustituir unos fundamentos por otros, ignorando el fundamento desde el cual está afirmándose eso.[3]

Ciertamente, la necesidad de fundamentación de los derechos humanos responde a la exigencia de eliminar de raíz sus posibles justificaciones empíricas, las cuales se contentan con la simple confirmación de su existencia factual para darlos por fundamentados, y que tan nefastos resultados han dado, tanto en la teoría como en la praxis: en la teoría, al abogar, en muchas ocasiones, por la existencia de supuestos derechos humanos que, en puridad, no son tales, sino meras reivindicaciones coyunturales (cuando no pulsionales, en los casos más flagrantes) de determinados grupos sociales o personas. Como puede comprobarse con facilidad en la actualidad, esto produce el efecto contrario al perseguido al inicio por la filosofía de los derechos humanos, el cual es el vaciamiento —cuando no la perversión— de su mismo concepto y, por lo tanto, su deslegitimación teórica.

También en su praxis, estas justificaciones funcionalistas, pragmáticas, tienen sus consecuencias negativas, puesto que la anterior confusión filosófica en torno de los derechos humanos puede llegar a significar su desdibujamiento en su ejercicio, protección y garantías, de tal modo que casi cualquier vindicación puede ser susceptible de ser considerada un derecho humano al no precisarse una razón suficiente que los fundamente; o que carezca de sentido incluso hablar de ellos, defenderlos y reivindicarlos, ante situaciones de injusticias flagrantes, como las que hoy padece un gran número de personas en muchos contextos existenciales de nuestro mundo.

Y es que, por su propia naturaleza filosófica y su devenir histórico, los derechos humanos constituyen una categoría filosófica, jurídica, política y ética difícilmente justificable con una simple fundamentación consensualista.[4] Su origen y sus contornos conceptuales muestran la necesidad

[2] Carlos Ignacio Massini Correas, *Filosofía del Derecho. El Derecho y los derechos humanos*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1994, p. 105.

[3] Mauricio Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo e iusnaturalismo*, México, UNAM, 1995, p. 5.

[4] Ésta fue la famosa postura de Bobbio, tras la aprobación de la Declaración de los Derechos Humanos de Naciones Unidas (*vid*. Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz,* Barcelona, Gedisa, 1992, p. 130).

de ir más allá de su simple constatación fáctica, o de la mera conveniencia pragmática para comprenderlos en toda su amplitud y riqueza (en otro caso, estaríamos traicionándolos como categoría filosófica) y, por lo tanto, la necesidad ineludible de otorgarles una fundamentación (aunque sea en alguna medida) *fuerte*, ya que de no ser así nos veremos incapacitados para comprenderlos siquiera desde una cierta universalidad, cualidad bajo la que se nos presentan en la totalidad de los textos normativos que los proclaman. De esta manera, como bien indicaba Jacques Maritain, sólo podríamos llegar a una simple enumeración de derechos, convencionalmente considerados como *humanos*, lo que hurtaría el problema filosófico de fondo y más importante: la cuestión de la fundamentación de estos derechos, de su justificación racional.[5]

En buena medida, éste era el panorama que se presentaba durante la segunda posguerra mundial, poco antes de la promulgación de la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948, cuando se pensaba que, ante tantas y tan dispares concepciones y cosmovisiones religiosas, filosóficas y morales concurrentes, el mayor problema no era tanto llegar a establecer un elenco de verdades que fueran resultado de un consenso generalizado, cuanto dotarlas de una justificación racional común, esto es, de una fundamentación racional común.[6] Desde este hito de la historia de los derechos humanos hasta hoy, no se ha llegado aún a resolver esta cuestión tan problemática (al igual que, insisto, todas las cuestiones genuinamente filosóficas), y sus soluciones, a

[5] Jacques Maritain, *El hombre y el Estado* (trad. de Juan Miguel Palacios), Madrid, Encuentro, 2002, pp. 83 y *ss*.

[6] La Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas estaba formada por dieciocho miembros de distintas formaciones políticas, culturales y religiosas. La presidente del Comité de Redacción de la Declaración era Eleanor Roosevelt (viuda del Presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt), y, además de ella, se encontraban René Bassin, de Francia (redactor del primer proyecto de la Declaración), el relator de la Comisión, Charles Malik, del Líbano, el vicepresidente, Peng Chung Chang, de China, y el director de la División de Derechos Humanos de Naciones Unidas, John Humphrey, de Canadá, quien preparó la copia de la Declaración. En sus memorias, Eleanor Roosevelt recuerda, a propósito de sus reuniones: "El Dr. Chang era un pluralista y mantenía de una manera encantadora que existía más de un tipo de realidad concluyente. La Declaración, decía, debería reflejar ideas que no se identificaran únicamente con el pensamiento occidental y el Dr. Humphrey tendría que saber aplicar un criterio ecléctico. Su comentario, aunque dirigido al Dr. Humphrey, en realidad estaba dirigido al Dr. Malik, quien no tardó en replicar explicando detenidamente la filosofía de Tomás de Aquino. El Dr. Humphrey se sumó con entusiasmo al debate, y recuerdo que en un momento dado el doctor Chang sugirió que tal vez convendría que la Secretaría dedicara algunos meses a estudiar ¡los fundamentos del confucianismo!" ONU [en línea], disponible en http://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml

pesar de todo, continúan circunscritas a las filosofías morales y jurídicas que, durante la historia, la han abordado, y que a continuación expongo.

Las fundamentaciones iusnaturalistas

Es bien sabido que el iusnaturalismo es la filosofía moral y jurídica con mayor tradición histórica en la cultura jurídica occidental y que, en su seno, tuvo lugar el surgimiento, la fundamentación inicial y el desarrollo de los derechos humanos como categoría jurídico-moral, lo cual sirvió de inspiración filosófica para todos los textos normativos fundamentales que contienen estos derechos. Por ello, podemos decir que es en el iusnaturalismo donde los derechos humanos adquieren su carta de naturaleza conceptual y donde, más bien, toman su fundamentación en su sentido más radical y directo.

El iusnaturalismo, como estructura de pensamiento, se sustenta en una reducción primordial del derecho a su plano ontológico —representado éste en el llamado *derecho natural*—, y relega los demás planos de lo jurídico (lógico y epistemológico) a un segundo término.[7] Por ello, suele decirse —muy sumariamente, y de manera tal vez demasiado reduccionista, por genérica—[8] que el iusnaturalismo es una filosofía jurídica y moral de carácter, *dualista*; es decir, que mantiene la existencia, *prima facie*, de dos derechos que coexisten entre sí: el derecho natural y el derecho positivo. La juridicidad, en su condición genuina y auténtica, queda reducida al derecho natural, auténtica base sobre la que se sustenta —y debe sustentarse— la norma jurídica positiva, ya que el derecho natural es universal, inmutable y eterno, de validez incuestionable por ser el lugar por antonomasia de lo justo, de tal modo que la ley positiva nunca puede establecer contenidos contrarios a aquél, so pena de resultar injusta. De esta manera, el iusnaturalismo entiende lo jurídico como un complejo conformado, tanto por factores jurídicos naturales (leyes naturales), como por factores jurídicos positivos (leyes positivas), donde estos últimos están condiciona-

[7] Sobre el concepto de derecho que aquí nos inspira —de naturaleza eminentemente hermenéutica—, y sobre los planos que articulan el discurso sobre lo jurídico, pueden consultarse mis trabajos: "Bases ontológicas para el desarrollo de una hermenéutica jurídica: la analogía y el icono", en Napoleón Conde Gaxiola y Paola Martínez Vergara (comps.), *Temas centrales de hermenéutica jurídica*, México, Horizontes, 2012, pp. 14-32; y "Crítica de las principales ontologías jurídicas desde una hermenéutica analógico-icónica", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez,* Universidad de Granada, núm. 47, 2013 (en prensa).

[8] Existen distintas formas de iusnaturalismo que difieren entre sí, en razón, sobre todo, de los contenidos, del fundamento de tales contenidos (Dios, la razón...) y del tipo de contenidos que atribuyen al derecho natural; en todo caso, comparten una estructura de pensamiento común que permite ser comprendidos bajo esta filosofía jurídica y moral.

dos y derivan de aquéllos, puesto que el derecho positivo tiene como fin y sentido, como decimos, la realización de lo justo. Y, además, lo justo es algo que se deriva de la naturaleza humana, auténtico pilar fundamental sobre el que se sostiene toda ley natural.

Dicho esto, si nos fijamos en la historia de los derechos humanos, constatamos que éstos tienen su origen, como tales,[9] en la Modernidad, en el contexto del iusnaturalismo racionalista moderno. Autores como Pufendorf, Locke, Hobbes, Montesquieu, Rousseau y Kant, entre otros, fueron quienes forjaron, desarrollaron y dieron estatuto filosófico a la reflexión en torno de los derechos humanos. Precisamente, su común concepción del pacto social como elemento catalizador que permite el paso del *status naturalis* del hombre a un *status civilis*, es la matriz teórica sobre la que se sustentan los derechos humanos, en tanto que expresión, ya jurídico-política, de lo que es propio del hombre en su simple estado de naturaleza. Y digo *jurídico-política,* porque en el *status civilis* los derechos naturales del hombre pasan a constituirse en derechos subjetivos, esto es, en facultades inherentes a la persona humana que le posibilitan poseer, hacer o exigir algo a otro u otros de forma justa, de tal manera que el pacto se limita sólo a reconocerlos, a declararlos política y jurídicamente como tales, lo que tiene, pues, un efecto, se dice, *declarativo* sobre los mismos al preexistir con carácter previo. Es aquí, en puro rigor, donde se constituyen históricamente como tales, en el orden teórico, los derechos humanos.

Esta doctrina tuvo una importancia trascendental en los procesos históricos de elaboración y promulgación de los derechos humanos (sobre todo, Locke en las anglosajonas y Rousseau en la revolucionaria francesa), tan inequívocos en sus proclamaciones de tales derechos como explicitaciones y concreciones de lo justo. Sirvan como ejemplos los siguientes textos clásicos:

[9] Se quiere ver y rastrear, muy frecuentemente, antecedentes de los derechos humanos (incluso abiertamente ya *derechos humanos*) en filosofías y textos jurídicos anteriores a la Modernidad, lo cual, a mi juicio, no deja de ser una imprecisión histórica importante, puesto que, en tanto que derechos subjetivos, no puede hablarse, en propiedad, de tales *derechos humanos* antes de la Edad Moderna occidental. El concepto de derecho subjetivo es algo que se forja y se formula a partir de la teología nominalista franciscana y protestante tardomedievales y protomodernas, y por lo tanto, es erróneo remontarlos a tiempos anteriores. *Cfr.*, sobre toda esta compleja problemática teológica, como origen de las filosofías racionalistas modernas: André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez* (trad. de Valentín Fernández Polanco), Madrid, Istmo, 2002.

> Todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos innatos.[10]
>
> Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su creador de ciertos derechos inalienables.[11]
>
> Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males políticos y de la corrupción de los gobiernos, han decidido exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre.[12]

La principal crítica que se ha aducido a la fundamentación iusnaturalista es la famosa *falacia naturalista*. Se dice que el concepto de *naturaleza humana* no legitima para derivar de él directamente unos supuestos y determinados derechos naturales o humanos, ya que de aquélla, como se ha puesto de manifiesto a lo largo de la historia, se han hecho derivar unos derechos y los contrarios. Hans Welzel, uno de sus principales valedores, ha escrito: "Toda apelación a lo *conforme a la naturaleza* y toda integración de lo *contrario a la naturaleza*, va precedido de una decisión axiológica primaria no susceptible de prueba".[13]

Es más, se ha argumentado que incluso la propia consideración como *derechos* de tales categorías se basa en una errónea concepción de lo jurídico, ya que *derechos* propiamente dichos sólo son aquellos que están así declarados en los ordenamientos jurídicos positivos, es decir, aquellos que, en rigor técnico-jurídico, ostentan el respaldo de la coactividad por parte del Estado mediante su proclamación normativa. Otra cosa no son derechos, sino intereses, valores, deseos humanos y semejantes, que, por muy fundamentales o importantes que se quieran, no alcanzan el rango de *derechos*.

Desde posturas que llegan a admitir, incluso, la invocación a la *naturaleza humana* para fundamentar los derechos humanos, se ha aducido de manera crítica que no existe acuerdo sobre la modalidad de naturaleza humana de la que se habla. La historia de la filosofía muestra que existen multitud de concepciones sobre el hombre, sustentadas sobre la base de

[10] Sección I de la *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia*, 12 de junio de 1776.

[11] *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*, 4 de julio de 1776.

[12] *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, 26 de agosto de 1789.

[13] Hans Welzel, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y justicia material* (trad. de Felipe González Vicén), Madrid, Aguilar, 1971, p. 11.

distintas concepciones de la naturaleza humana que pueden llegar, en algunos casos, a resultar contradictorias entre sí.

Las fundamentaciones iuspositivistas

Desde las críticas que se han formulado a la fundamentación iusnaturalista, fácilmente puede colegirse el tinte filosófico de la fundamentación iuspositivista, pues ésta representó, a principios del siglo XIX europeo, una reacción frente al iusnaturalismo racionalista imperante que, como he dicho, articuló el discurso sobre los derechos humanos.

El iuspositivismo constituye una estructura de pensamiento iusfilosófico y moral que reduce lo jurídico sólo a su plano epistemológico, al mero y simple conocer el derecho en razón de criterios empírico-racionales. De ahí que suela decirse —también de manera muy reduccionista y genérica—[14] que constituye una estructura de pensamiento *monista,* puesto que admite sólo la existencia de un único derecho: el derecho positivo. Para el iuspositivismo debemos buscar lo jurídico sólo y exclusivamente en la norma positiva vigente en un determinado tiempo y lugar. Así pues, toda apelación, como jurídica, a cualesquiera instancias extrapositivas (valores, intereses, necesidades, deseos...), carece de validez y de rigor epistemológico, puesto que supone salirse de aquello que determina *de facto* lo jurídico: la propia norma jurídica.

Bajo este esquema comprensivo, los derechos humanos (*derechos fundamentales,* en la terminología iuspositivista) tomarían su fundamento del hecho de que la ley positiva, el ordenamiento jurídico, los contemple y garantice como tales. En consecuencia, es el Estado (o el sujeto político que tiene capacidad para establecer el derecho positivo vigente) quien tiene la potestad para decidir e imponer, en primer término, si en su ámbito de poder existen derechos de esta naturaleza y, en caso positivo, qué derechos son los que tendrían el rango de *fundamentales,* lo que adquiriría un estatus jurídico especial con respecto de los demás, en razón, sobre todo, de las especiales protección y garantías que les proporciona el respaldo coercitivo del Estado. Si no se dan estas circunstancias, no cabe hablar de derechos humanos, puesto que es el Estado (o el sujeto político en cuestión) quien

[14] Como en el caso de iusnaturalismo, existen diversos matices en los distintos iuspositivismos: desde el puramente legalista (sólo entiende el derecho bajo el estrecho y cerrado marco de la ley positiva), pasando por el conceptualista (el pandectismo alemán del siglo XIX, que concibe la norma jurídica como expresión de conceptos jurídicos fundamentales), hasta incluso el realista (aquel que entiende la norma desde criterios sociológicos, históricos, fácticos), por poner algunos ejemplos. Por supuesto, el modo de concebir y el sentido que se otorguen a *lo jurídicamente positivo,* determinan lo que se entiende por *positividad* del derecho.

atesora el poder y los medios para *constituirlos* como tal categoría jurídica, de ahí que se diga que tal declaración de los derechos fundamentales tiene efectos *constitutivos* de los mismos.

Se entienden ahora las profundas discrepancias con el iusnaturalismo, ya que, desde el iuspositivismo, no cabe admitir las cualidades de universalidad e inmutabilidad que se predican de los derechos humanos desde el iusnaturalismo, al depender éstos de la voluntad, de la subjetividad, del legislador, de las coyunturas históricas y de las necesidades concretas que los llevan a constituir como tales, sin quedar condicionados, en ningún caso, por nada que antes los haga imponer irremisiblemente. Esto ha dado lugar a duras críticas, no sólo desde el propio iusnaturalismo, sino también desde posturas que entienden que lo jurídico y lo moral no se encuentran deslindados del todo, al afirmar que un derecho que soslaya determinados contenidos morales ineludibles en su normatividad, corre serio riesgo de convertirse en lo contrario que pretende ser, al menos de manera funcional: un orden normativo regulador de conductas sociales que permite relacionarse a las personas de forma pacífica. A partir de aquí, el derecho no es más que un instrumento de poder al servicio de los intereses de aquellos que tienen la capacidad y la fuerza para imponerlo a los demás, con lo cual queda excluida toda exigencia sobre su justicia.

Las fundamentaciones deontologistas

Conocidas también con las etiquetas de *axiológicas*, *morales*, *éticas* y denominaciones semejantes, las *deontologistas* son aquellas fundamentaciones que se caracterizan primordialmente, desde ecos más o menos kantianos, por tomar como punto de partida la distinción entre ser y deber ser, articulando su concepción de los derechos humanos desde la distinción entre el derecho que es —el derecho positivo— y el derecho que debe ser —los *derechos morales* (*Moral Rights*, dicen los anglosajones), los llamados *valores jurídicos*, entre otros—, y ubicando a aquéllos en una suerte de punto intermedio entre ambos órdenes ontológicos. Por eso, vienen considerándose también como posturas integradoras o superadoras de la dialéctica iusnaturalismo-iuspositivismo, bien por el lado del iusnaturalismo, bien por el del iuspositivismo (los llamados "iusnaturalismos" y "iuspositivismos deontológicos", respectivamente).

Estos deontologismos se caracterizan, por el lado de los iuspositivismos, por su afirmación de los valores como fundamento de los derechos fundamentales, los cuales se encuentran, no ya en la norma, sino fuera del derecho positivo, aunque sin considerarlos como derecho natural propiamente dicho, sino, a lo sumo, como valores o necesidades básicas; y, por el lado de los iusnaturalismos, por hacer hincapié en la historicidad de

los derechos humanos, en tanto que dato que debe considerarse frente al univocismo ahistórico de muchos iusnaturalismos a la hora de entender la naturaleza humana como fundamento de los derechos humanos.

De ahí que estos deontologismos coincidan en su apelación a la dignidad humana como valor de referencia de todo derecho humano/fundamental, la cual supone, de alguna manera, considerar la naturaleza humana en razón del individuo o individuos particulares a los que se les presume la capacidad de autocomprenderse como *dignos* en función de su historicidad propia. Así, el valor *dignidad* reviste una historicidad que viene a impregnar de forma coextensiva a los derechos humanos/fundamentales,[15] la cual permite dar cuenta, de manera implícita, de las especificaciones de cada momento histórico, de las condiciones evolutivas de los individuos y de sus contextos existenciales, así como de sus necesidades. Todos estos condicionantes van a determinar la aparición de nuevos derechos llamados a protegerlos y garantizarlos de manera especial por la vía de los derechos humanos/fundamentales, haciendo de éstos una categoría *in curso*.

En este sentido está orientada la conocida definición de derechos humanos, ofrecida por Antonio-Enrique Pérez Luño: "conjunto de facultades e instituciones que en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional". Esta definición, prosigue el autor, "pretende conjugar las dos grandes dimensiones que integran la noción general de los derechos humanos, esto es, la exigencia iusnaturalista respecto de su fundamentación y las técnicas de positivación y protección que dan la medida de su ejercicio".[16]

---

[15] A partir de este tipo de concepciones deontologistas (expresadas, a su vez, con singular éxito en la doctrina constitucionalista, paradigmáticamente la alemana), ha venido tomando carta de naturaleza filosófico-jurídica y moral la distinción entre *derechos humanos* y *derechos fundamentales*, entendiendo por "fundamentales" aquellos *derechos humanos* una vez que han sido recibidos y reconocidos por los textos constitucionales de los Estados, y por lo tanto, incorporados a sus ordenamientos jurídicos, con toda la protección y las garantías jurídicas especiales que les corresponden como tales. Hasta que no se realice esta efectiva positivación (por ejemplo, en el contexto de las declaraciones internacionales) serían, en puridad, *derechos humanos.* Sobre el alcance jurídico de esta distinción, *vid*., por ejemplo, Gonzalo Aguilar Cavallo, "Derechos fundamentales-derechos humanos. ¿Una distinción válida en el siglo XXI?", *Boletín Mexicano de Derecho comparado*, núm. 127, enero-abril de 2010, pp. 15-71.

[16] Antonio-Enrique Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 25.

Recapitulación y conclusiones finales

Las breves explicaciones anteriores vienen a demostrar que el problema de la fundamentación de los derechos humanos, como se señaló al inicio, sigue siendo eso: un problema. Las soluciones posibles son diversas, e incluso contradictorias entre sí, de tal modo que no resulta, en absoluto, baladí seguir trayéndolo a colación en un mundo como el actual, tan descreído y relativista con todo aquello que atañe a la persona humana.

También muestran que existen distintas maneras de abordar el problema en el contexto de la filosofía jurídica y moral actual: por una parte, desde perspectivas objetivistas en torno de estos derechos, por otra, desde perspectivas subjetivistas o inter-subjetivistas y, finalmente, desde perspectivas pretendidamente superadoras de ambas, en las que confluyen de manera racional —desde la clásica distinción metafísica entre materia y forma, tomada en buena medida en un sentido relativista— tanto elementos objetivistas como subjetivistas. Desde estas dos últimas filosofías (iuspositivismo y deontologismo racionalista), se ha criticado con rigor al iusnaturalismo, y se ha cebado en especial, como hemos visto, en los problemas filosóficos que plantea la remisión a la naturaleza humana como fundamento de estos derechos, aduciendo la ambigüedad y la evanescencia de tal concepto —cuando no el univocismo aplastante de muchas de sus formulaciones— y llegando, incluso, al relativismo —cuando no abiertamente, al escepticismo— en torno al mismo problema de su fundamentación.

Sin embargo, creo que es el iusnaturalismo el lugar propio desde el que debe abordarse la cuestión de la fundamentación de los derechos humanos; así lo demuestran, como hemos visto, tanto razones históricas que tienen que ver con el origen de la filosofía de estos derechos, como la misma vocación de la filosofía como ejercicio y como resultado del natural *appetitus sciendi* que la acompaña de suyo, y que debe impulsarnos a buscar más allá de una racionalidad superficial, y por supuesto de una simple renuncia a buscar. Estos últimos escepticismos no llevan sino a la autoexclusión de todo cognitivismo y, por lo tanto, de todo diálogo racional o discursivo, lo cual es abocarse, de entrada, a la esterilidad filosófica. Y es que las fuertes críticas lanzadas contra la remisión fundante iusnaturalista a la naturaleza humana, muy cargadas de razón cuando afirman la multiplicidad y diversidad de concepciones existentes al respecto (incluso contradictorias entre sí) para descalificarla, no deben llevarnos a pensar que tal *naturaleza humana* no exista; por el contrario, el discurso en torno de un objeto no supone necesariamente la cancelación existencial de tal objeto.

De ahí que, aceptando estos presupuestos, resulte legítimo postular la existencia de la naturaleza humana, si bien entendida no de forma tan unívoca como tradicionalmente se ha planteado en las filosofías iusna-

turalistas sobre los derechos humanos (los iusnaturalismos racionalistas modernos), sino más bien, comprendiéndola bajo la historicidad que le es propia en esencia: como sostiene Mauricio Beuchot, *interpretándola analógicamente*, según criterios que le otorguen una mayor apertura, elasticidad y funcionalidad, para integrar los cambios y las peculiaridades históricas de las personas humanas, pero sin renunciar a su también esencial universalidad e inmanencia (esto es, bajo una cierta universalidad: una universalidad analógica).

Llegados a este punto, pudiera pensarse también que la remisión a la dignidad humana como instancia fundamentadora de los derechos humanos resulta suficiente, sin necesidad de apelar a la naturaleza humana, tal como sostienen las posturas deontologistas. Si entendemos la dignidad como expresión de valores fundamentales del hombre y de las necesidades humanas a las que tales valores subyacen (representadas, como dicen los iuspositivistas, en las leyes jurídico-positivas), es posible entender que sigue siendo la naturaleza humana la instancia fundamentadora más adecuada para estos derechos. La razón principal es que, tanto dignidad como necesidades humanas, se fundamentan, en última instancia, en la naturaleza humana[17] (no digamos ya la ley positiva, la cual es simple y pura manifestación histórica de la voluntad de un legislador particular). En consecuencia, la naturaleza humana es mucho más comprensiva que éstas, y por ello, a mi juicio, debe ser, en puridad, la instancia fundamentadora de los derechos humanos, ya que no es posible hablar de dignidad humana sin presuponer la naturaleza humana: para determinar la dignidad como cualidad del hombre, hay que presuponer al hombre como tal. Asimismo, como lo demuestran la experiencia histórica y la antropología, pueden darse multitud de *dignidades* humanas, sin que, por ello, dejemos de seguir hablando de *la* naturaleza humana: en el fondo, no es otra cosa que la genérica naturaleza humana especificada en una diversidad de modalidades.

Con lo anterior, me refiero a una naturaleza humana que no resulte univocista, cerrada, en exceso objetivista y excluyente en su modelo de hombre, sino abierta, con un cierto subjetivismo e integradora (*objetivista,* en sentido propio), respetuosa con la pluridimensionalidad, con la analogicidad propia de la persona humana. Se tratarían de fundamentar los derechos humanos, pues, en una naturaleza humana, escribe Mauricio Beuchot, "que se da históricamente concretizada y que es atenta a las situaciones concretas en las que los derechos se cumplen. Se trata de un iusnaturalismo vivo, que busca la universalidad para esos derechos, pero

[17] Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Los derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México, Porrúa, 2001, p. 56.

que piensa que lo universal se da de manera concreta, situada, encarnada en lo histórico. Es un iusnaturalismo analógico."[18]

Si se quiere dotar de *vida* al iusnaturalismo, resulta imprescindible, pues, poner en juego la hermenéutica, hermeneutizarlo; en este caso, mediante una hermenéutica sustentada en la analogía: una *hermenéutica analógica.*[19] La hermenéutica resulta aquí pertinente, por cuanto que permite mediar de forma ontológica hacia la comprensión de la persona en su contexto vital, lo cual nos remite directamente a la antropología filosófica y a la ontología de la persona. Dice Beuchot: "una hermenéutica analógica puede ayudar a evitar una comprensión univocista del hombre, que haga de los derechos humanos esos patrones rígidos que temen los opositores al iusnaturalismo, pero también a evitar una interpretación equívoca del hombre, que nos haga diluirlo en el relativismo".[20]

Se trata, en consecuencia, de comprender la naturaleza humana, no como algo estático que se hipostatiza y se cierra de manera unívoca, sino como algo dinámico y abierto que, en el seno de la estructura básica que identifica a lo humano como tal, no olvide ni pierda de vista su esencial historicidad. Y es que la naturaleza humana, así entendida, no deja de ser universal y permanente, ya que identifica siempre al hombre como tal hombre; constituye una realidad tendencial del ser humano que se lleva a efecto en la persona humana como estructura fundamental. En tal tendencialidad se encuentra también su esencial historicidad, lo cual la explica y permite entenderla desde el orden temporal y mutable. En su comprensión dinámica e interactiva está la auténtica comprensión de la naturaleza humana, base fundamental de los ideales de justicia representados por los derechos humanos.

[18] M. Beuchot y Javier Saldaña, *Derechos humanos y naturaleza humana*, México, UNAM, 2000, pp. 11-12.

[19] *Vid*. M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica,* México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2002; y, de él mismo, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación,* México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ítaca, 2000.

[20] M. Beuchot, "Hermenéutica, analogía, derecho y ética", *Criterio y conducta*, Instituto de Investigaciones Jurisprudenciales y de la Promoción y Difusión de la Ética Judicial, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, núm. 4, julio-diciembre 2008, p. 159.

PERSONAJES Y VIOLENCIA EN LA VIDA NOCTURNA DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 1940

Gabriela Pulido Llano*

RESUMEN En este artículo se analiza la presencia de los personajes de la vida nocturna en la ciudad de México durante los cuarenta. Éstos fueron retratados por la prensa de nota roja, y su estudio permite comprender las dinámicas de la prostitución y las políticas públicas urbanas de aquellos años. También se analizan los efectos que esto tuvo en los índices de violencia registrados en el interior de la gran urbe mexicana.

ABSTRACT In this article the presence of the nightlife characters in Mexico City during the 1940's is analyzed. These years were kept by the yellow press, and its study allows an understanding of the dynamics of prostitution and public urban politics of this decade. The consequences that this had on the registered violence rates at the great Mexican metropolis will be analyzed as well.

* Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Historia y Antropología, México.

Palabras clave
prostitución, nota roja, vida nocturna, violencia, políticas públicas

Keywords
prostitution, yellow press, nightlife, violence, public politics

Cabareteras

Los cabarets fueron, por excelencia, los territorios más célebres en las historias de la vida nocturna metropolitana. En estos lugares, el término *cabaretera* se empleó para designar a dos tipos de personas: la prostituta que trabajaba dentro del cabaret, junto con el padrote, su victimario, y la actriz que realizó sus representaciones artísticas en estos sitios. Respecto de la segunda, la denominación tenía un tono despectivo, con el que se indicaba que eran mujeres que faltaban a su "deber ser", aunque también se les consideró como artistas, lo que las distinguía de las otras cabareteras, las prostitutas.

Un evento clave en la percepción que la prensa de nota roja tuvo acerca de la prostitución dentro del cabaret fue el acto de prohibirla en la calle. Este veto coincide con la apertura de un número considerable de establecimientos nombrados *cabarets*. La noción de cabaretera para referirse a las prostitutas data de esta época; fue un dispositivo ideológico que nutrió el imaginario urbano durante los cuarenta y cincuenta. Los relatos publicados en la nota roja metropolitana ilustran cómo, a partir de 1934, ocurrió el cambio de escenario de la prostitución, es decir, el paso de la calle al cabaret. En estas fechas, algunos eventos asociados a la prostitución definieron el rumbo de las políticas locales y tuvieron un impacto en la vida nocturna capitalina. A fines del sexenio cardenista, se expidió un decreto mejor conocido como la Reforma Cárdenas-Siurob, que vio sus resultados a mediados de los cuarenta.

El 1 de agosto de 1946, el semanario *Magazine de Policía* publicó un fotorreportaje titulado "Resultado práctico de la Reforma Cárdenas-Siurob".[1] L. F. Bustamante, su autor, se propuso examinar "con absoluta imparcialidad" los resultados de esta reforma. Retomó la experiencia del doctor Eduardo Liceaga, comisionado por Porfirio Díaz para fundar el Departamento de Salubridad, quien puso énfasis en la creación de un área

[1] L. F. Bustamante, "Resultado práctico de la Reforma Cárdenas-Siurob", *Magazine de Policía*, México, año 8, núm. 396, 1 de agosto de 1946, pp. 7 y 8.

encargada de prevenir la propagación de enfermedades venéreas. Tras la propuesta de supervisión del doctor Liceaga, surgió un debate importante en torno de la prostitución. Médicos como Luis Lara Pardo opinaron que el gobierno mexicano, al igual que en otros países como los escandinavos, debía evitar censurar a las mujeres que optaban por comerciar con su cuerpo y menos aún exigirles el pago de un impuesto por ejercer dicha actividad.

Desde entonces, hubo pretensiones de crear reglamentos que regularan la prostitución; no fue sino hasta la llegada del general José Siurob como jefe del Departamento de Salubridad, de 1939 a 1940, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, que los postulados del doctor Liceaga hallaron eco en la práctica. Siurob se erigiría en el personaje clave en la "desaparición" de prostíbulos y accesorias, poniendo "obstáculos al rodeo y finalmente, dispuso que las falenas cuidasen de hallarse siempre sanas y limpias, a través de sus médicos, lo que a la postre resultó un fracaso completo". Según Bustamante, alrededor de veinte mil mujeres dedicadas al ejercicio de la prostitución acudían con frecuencia al Hospital Morelos, por hallarse enfermas.[2]

Los periodistas de la revista *Magazine de Policía* mantuvieron vigilancia sobre los asuntos relativos a la trata de personas y los detalles del procedimiento seguido por los criminales.[3] En lugares de esparcimiento, como los cines, detectaron el funcionamiento de grupos criminales que hacían de estos sitios sus centros de operaciones:

> Leemos en nuestro colega *Excélsior*: "Existen datos para creer que en determinados salones de cine han establecido su centro de operaciones algunas tratantes de blancas que tiene en su haber varias víctimas, 16 y 17 años de edad, respectivamente. Las chiquillas fueron catequizadas por una celestina, dueña de un lujoso automóvil, en el cine Edén y, hasta la fecha, no han sido localizadas ni por sus angustiosos padres ni por la policía". "La Celestial": Este caso concreto es muy frecuente en México, como en todas las grandes ciudades, cambiando sólo, de tiempo en tiempo, la forma en que las alcahuetas conquistan a las flores del fango. La celestina que hizo famoso José Zorrilla con la Brígida de Don Juan Tenorio y que privó durante los tres siglos del virreinato, es uno de los muchos tipos idos de la gran Tenoxtitlán. En efecto, la celestina de nuestros días no es la beata de antaño que se encomendaba a todos los santos sin prejuicio de corromper a las doncellas, vestía de negro y llevaba un tápalo que la cubría de la cabeza a los talones.

[2] *Idem.*

[3] Don Juan del Nopal, "¿Cómo reclutan las celestinas a Las Flores del Fango?", Fotos de Malek, *Magazine de Policía*, México, año 8, núm. 398, 12 de agosto de 1946, pp. 9 y 10.

> La celestina moderna es joven, bella en ocasiones, gasta automóvil, va al cine por las tardes y por la noche concurre a los cabarets; tiene un apartamento lujosamente amueblado, viste hasta la rodilla y hace uso de los avisos económicos, "para reclutar muchachas que quieran dedicarse al teatro o al cine". O hablando en corto, la Brígida moderna es mucho más peligrosa que la aliada de Don Juan cuando se trató de seducir a doña Inés. He aquí el retrato vívido de una celestina ultramoderna que posee un lujoso apartamento en la colonia Roma, y una vez a la semana rifa muchachitas doncellas a diez pesos el número. Lo curioso del caso es que estas chicas son rifadas cuando menos media docena de veces sin que la trampa sea descubierta por el afortunado jugador. Es que la cirugía plástica ha evolucionado que es una barbaridad. El romero y el alumbre, con la Brígida de Zorrilla, han pasado a la historia.[4]

Lo dicho hasta aquí da cuenta del mercado sexual en un territorio delimitado de la ciudad de México, integrado por zonas controvertidas del centro. Así también vemos la participación de distintos tipos de sujetos, entre las autoridades y los criminales, en cuyos perfiles radica la complejidad de la temática y la cadena de relaciones que participaron en la trata de mujeres, de acuerdo con la prensa.

Los cabarets salieron ganando con la prohibición, pues un buen número de prostitutas se ubicó dentro de estos establecimientos; una vez ahí, llamadas *cabareteras*, fueron las protagonistas de las historias contadas en la nota roja.[5] Los policías también hicieron su agosto, ya que dejaban libres a las prostitutas a cambio de dinero. Hubo de expedirse un decreto presidencial en el que se indicó que sólo la policía sanitaria podía aprehender a las mujeres en el ejercicio de la prostitución. La imagen de la vida nocturna continuó vigente como recipiente del vicio y la corrupción, además de convertirse en un proveedor importante de "empleos" y "movimiento" de dinero.

Otro fotorreportaje titulado "Mujeres gángsters", publicado el 26 de febrero de 1945 y firmado por K-Mara, nos habla de las cabareteras en su faceta más astuta, donde ellas son las ejecutoras de la violencia que era parte de la cotidianidad de la mayoría. En este texto se describe su repercusión:[6]

> Esas mujeres de la noche han creado un grave problema para los habitantes. Antes, todo el mundo sabía cuáles eran las calles por las cuales no debían

[4] *Idem*.

[5] *Idem*.

[6] K-Mara, "Mujeres gángsters", *Magazine de Policía*, México, año 6, núm. 322, 26 de febrero de 1945, p. 5.

> transitar las mujeres honestas, pero ahora se mezclan las prostitutas con las empleadas que salen de sus oficinas, con honradas trabajadoras que se ven precisadas a caminar por las calles de San Juan de Letrán, Aquiles Serdán, Donceles, Marconi, Xicoténcatl, Condesa, Santa Veracruz, Santa María la Redonda, Órgano, Dos de Abril, Avenida Hidalgo, Guerrero, Cinco de Mayo, Madero, 16 de septiembre, Uruguay, López, Ayuntamiento, Vizcaínas, Peredo, Mesones, Pino Suárez, Fray Servando Teresa de Mier y no continuamos con la lista porque no nos alcanzaría el papel. Y esas personas de buena conducta sufren bochornos sin cuento porque muchos hombres las abordan al suponer que son unas de tantas aventureras. Las escenas que vemos no son nada edificantes. La moral barre los suelos, las jovencitas de corta edad que ven a las mariposillas vestir con todo lujo, sienten envida y muchas de ellas dan el paso fatal que las lleva, irremisiblemente, a convertirse en una de tantas.[7]

El relato de este autor cuenta cómo era la forma de operar y los códigos que mantenía la pandilla. Por ejemplo, describe qué podía suceder en caso de que una mujer de una pandilla intentara conquistar al padrote de otra. Como se sabía, "las mariposillas entregan el dinero que ganan con su cuerpo a individuos sin escrúpulos que viven de la explotación de su mujer. Sujetos que acuden a los cabarets, salones de baile, cantinas, entre otros, a gastar el dinero de sus amantes. Y visten bien, pues el orgullo de las mujeres es traer bien trajeado a su hombre y con muchos pesos en la bolsa". Si éste era sorprendido platicando con otra mujer, ella era llevada al frente de la "organización criminal" y puesta sobre aviso de represalias más severas, en caso de continuar con dicha actitud. También comentaba cómo al prohibirse las zonas de tolerancia, la prostitución invadió la ciudad, además de acrecentarse la corrupción de los policías, quienes recibían su comisión. Para saber cuánto debía recibir el oficial, se contaba con una lista en la que aparecían los nombres de las mujeres que operaban en su perímetro; "claro está que el policía crucero era cuenta aparte, pues como se encargaba de dar aviso en el momento en que se aproximaba la camioneta de la sobrevigilancia para que las mujeres se ocultaran en los hoteluchos, recibía su dinero aparte".[8]

El cambio de escenario de la calle al cabaret fue analizado de manera implacable. El 17 de marzo de 1947, en un reportaje exclusivo para *Magazine de Policía*, escrito por El Duende de Bucareli, los subtítulos decían: "Los llamados cabarets no son más que lenocinios disimulados –Pésimo ejemplo para la juventud –No se hallan a la distancia reglamentaria –Que

[7] *Idem.*

[8] *Idem.*

se cierren centros de vicio y se abran escuelas".[9] La transformación de los espacios desempeñó un papel decisivo en esta historia:

> No son menos de dos mil los lenocinios disfrazados de cabaret que hay en la capital, muchos en lugares céntricos y cerca de las escuelas. Hace algunos años esos lugares eran cantinas con meseras que tenían demasiadas libertades en su tráfico con los parroquianos. Después esos centros de vicio adquirieron "ruidolas" con lo que se inició algo de baile. Al fin, se les dio el pomposo nombre de cabaret. El ambiente de disipación, embriaguez y perversión de los sentidos, se completó con el baile, y ya con orquestas, "ruidolas" o mariachis, mujeres pintarrajeadas y hombres de pocos escrúpulos se completó el ambiente. Como en toda esa clase de lugares, hay también comercio subrepticio de drogas heroicas, a ciencia y paciencia de los inspectores que los mismos dueños de los cabarets pagan por orden de las autoridades del Distrito y el que paga, manda.[10]

Haciendo a un lado la buena dosis de moralismo que nos arroja este otro periodista, la nota ilustra la adaptación del cabaret al escenario social planteado por la comentada reforma a la prostitución y su consecuencia en un corto lapso. Según El Duende de Bucareli, al igual que sus colegas de *Magazine de Policía*, había sido un error abolir la zona de tolerancia metropolitana, pues esto había ocasionado que las prostitutas se diseminaran por las vías públicas, "confundiéndose con las señoras decentes y llenando calles céntricas".[11]

Para imprimir énfasis a su relato, retomó el caso de una trabajadora quien se quejó de la inmoralidad derivada de estos sitios; le contó que un día en el que su hija de veinte años volvía del trabajo, un hombre intentó introducirla a la fuerza en un cabaret, "teniendo como eco las risas de las mujerzuelas". Contiguo a su casa, proseguía la señora, "toda la noche, en un cabaret ubicado cerca se producen escándalos, ruidos estrepitosos, espectáculos deshonestos y todo aquello que perjudica la moral y las buenas costumbres".[12]

[9] El Duende de Bucareli, "La capital entre los tentáculos del vicio. Reportaje exclusivo para Policía: Los llamados cabarets no son más que lenocinios disimulados […]", *Magazine de Policía*, México, 17 de marzo de 1947, pp. 3 y 4. Otro reportaje, de Enrique Félix, apareció unos meses después; en él, ahondaba en la misma problemática, "Prostitución: enemigo número 1. Urgencia de implantar en México una verdadera zona de tolerancia para evitarlo", *Suplemento Magazine de Policía*, México, año III, núm. 246, 24 de julio de 1947, pp. 3 y 4.

[10] Duende de Bucareli, "La capital entre los tentáculos".

[11] *Idem*.

[12] *Idem*.

El Duende de Bucareli se dio a la tarea de recorrer las zonas desde las que se habían recibido quejas. El itinerario incluyó las calles de Izazaga, Guerrero, Vizcaínas, en el centro de la capital. Registró un número de escuelas próximas a los cabarets y expresó una súplica de los vecinos a Fernando Casas Alemán, de cerrar los antros. También se entrevistaron con un jurista, el licenciado Francisco del Valle, para que les explicara —legitimara, en otros términos— la problemática. El jurista se expresó en de este modo:

> Este problema es quizás tan viejo como la humanidad civilizada y nunca se ha pensado en abolir la presencia de esas mujeres, sino que siempre se ha reglamentado y lo que debe abolirse es la explotación de ellas por otras personas. Ahora que parece que el nuevo gobierno está rectificándose y aquilatando valores morales, sería conveniente que en lugar bastante lejano de la ciudad, se creara una zona de tolerancia y allí se concentraran todos esos cabaretuchos que no son más que centros de infección moral y física. Siempre hemos creído lo mismo que afirma el señor licenciado Del Valle y esperamos que las autoridades atiendan los deseos de personas honestas que son expuestos por medio de nuestro semanario.[13]

Observamos la reiterada alusión a la higiene y la moral —"centros de infección moral y física"— en cada una de las notas periodísticas citadas, como parte del análisis de la explotación sexual. Otros tantos reportajes describieron historias particulares de crímenes cometidos en los cabarets, en las que la cabaretera desempeñaba siempre un papel protagónico.[14] En cierto relato se concluía: "esta nueva tragedia es sólo una más de las ocurridas en la misma forma en otros cabaretuchos refugio de hampones y mujerzuelas desvergonzadas... de tarzanes y policías inmorales".[15] Las cabareteras devinieron "mujerzuelas arrastradas por sus vicios, hembras del arroyo que lo mismo bailan con un hombre y le brindan sus caricias en un hotel barato, asesinan a traición al amigo, dirigidas o aconsejadas por sus pichis o tarzanes; tal vez por lo retirado de su ubicación, casi nunca les molestan las autoridades policiacas".[16] La imagen contenía a los policías, "que acuden a las cantinas a recibir su cuota de cantineros y cabareteras". Coludidos estos últimos, sonsacan a los borrachos y, como en la historia anterior, la noche termina en sangre; ellos mismos eran los encargados de sacar al cadáver para no provocar la clausura del antro.

[13] *Idem*.

[14] Tenebario, "Crimen en un cabaretucho", *Magazine de Policía*, México, año 9, núm. 430, 24 de marzo de 1947, p. 2.

[15] *Idem*.

[16] *Idem*.

A la aplicación de la reforma que perseguía abolir la prostitución, junto con las restricciones en los espectáculos, se le asoció con una "campaña moralizadora", planteada por Fernando Casas Alemán, Jefe del Departamento del Distrito Federal (1946-1951) y ejecutada por el general Lobato, Jefe de la Policía. En la crónica titulada "Clausurado un teatro pornográfico. Aumentó 'El Rodeo'", publicada el 1 de julio de 1948, se expusieron estas ideas.[17] En el montaje representado en este fotorreportaje destacaron las propuestas escénicas mediante las que se exhibió la indecencia de caderas y cuerpos, con fotografías de las actrices exóticas, de acuerdo con las líneas trazadas por la campaña de "higiene moral".[18]

Pachucos

El protagonista masculino por excelencia en las historias de la vida nocturna era el padrote. Para la prensa mexicana de nota roja, "se trata de individuos de mala conducta que habiendo encontrado un método fácil para vivir sin trabajar, se dedican a explotar a jovencitas inexpertas, que caen en sus manos".[19] En la prensa, se identificó al padrote, al *cinturita*, con el pachuco y así se le dibujó en las historietas; el vestuario del pachuco fue imitado por los actores en las fotos posadas para las fotohistorias. Así se le vio también en su caracterización como estereotipo de la cultura popular metropolitana, sin muchos de los componentes ideológicos —aunque mantuvo el vestuario y el *spanglish*— que este personaje sugería acerca de la problemática en la frontera norte-mexicana.

Los *cinturitas* o pachucos tuvieron en su entorno doméstico un primer núcleo de acción, al dedicarse a la explotación sexual de mujeres mediante el lenocinio. Algunas de las historias más repetidas en la nota roja fueron aquellas que describieron golpizas u homicidios perpetrados en contra de mujeres, por no haber obtenido las ganancias esperadas por su explotador, o los crímenes que estas mujeres terminaban cometiendo ante los abusos.

Otra historieta cuenta un relato muy frecuente; se identificaba con la condición vulnerable de la mujer en aquellos años y su situación ante la explotación del marido o amante, y sirvió para reforzar la propaganda del miedo hacia la vida nocturna en la ciudad de México. Lleva por título "Explotaba a la mujer", y fue publicada el 19 de agosto de 1948. Su com-

[17] L. F. Bustamante, "Clausurado un teatro pornográfico. Aumentó 'El Rodeo'", *Suplemento Magazine de Policía*, México, año III, núm. 295, 1 de julio de 1948, p. 14.

[18] *Idem.*

[19] Sergio Enrique Fernández, "Insaciables 'pachucos'", *Magazine de Policía*, México, año III, núm. 261, 13 de noviembre de 1947, pp. 11 y 12.

posición nos permite subrayar algunos detalles en la representación del pachuquismo. En primer lugar, estaba el ámbito doméstico y la relación de violencia en la pareja, así como la aparente imposibilidad de la mujer de desempeñar otro trabajo. Esto es lo que se considera como el sino trágico de las cabareteras.[20]

La historieta "Salvaje golpiza le propinó un abominable cinturita", publicada el 18 de abril de 1849, contaba la historia de una mujer guapa de nombre María Guadalupe C. Hernández y el pachuco Enrique Camargo Piña.[21] Este último era muy conocido en "todos los cabaretuchos de mala muerte"; y utilizando "frases aprendidas entre 'pachucos', rameras, etcétera", la conquistó haciéndola su amante, "viendo en ella su futuro *modus vivendi*". La narración continuaba comentando,

> Foto 4. Cansada al fin de trato tan brutal, ya que a pesar de ser ella una ramera, no le soportaba, un buen día decidió abandonarlo; el pobre *cinturita*, sintiéndose solo y desamparado en este mísero mundo, acompañándose de dos amigotes de él, José Luis Pomar y Ángel Contreras Ramírez, se puso a buscar a la infiel y desnaturalizada María que así lo había dejado.
>
> Foto 5. Quiso la mala suerte de María que los tres hombres la encontraran en el "Centro Piñero", antro que no sólo es centro de reunión de rufianes, sino un verdadero foco vergonzante de toda clase de delincuencia, ahí trabajaba María y se encontraba bailando con un cliente cuando entró Enrique y sin decirle agua va, la emprendió a botellazos con ella. Dos policías que de vez en cuando arriesgaban un ojo, vieron lo que sucedía y cargaron con los tres al bote.[22]

Las imágenes revelan los hechos por medio de los claroscuros en el dibujo, lo que da dramatismo a la circunstancia humana. El rostro de la mujer es, por ejemplo, de absoluto terror. Estas ilustraciones mostraron al pachuco en el acto de golpear en la cara a la mujer y al policía que se adelantaba para detenerlos. Llaman la atención los comentarios acerca de la mujer que se cansó del maltrato, "a pesar de ser ramera" y del antro como "foco vergonzante de toda clase de delincuencia".[23]

La fotohistoria titulada, "'Pachuco' cavernario", publicada el 25 de octubre de 1948, añade otros elementos, como la muchacha provinciana,

[20] *Vid*. ilustración 1.

[21] S/a, "Salvaje golpiza le propinó abominable cinturita", *Magazine de Policía*, México, año 11, núm. 537, 18 de abril de 1949, p. 7. *Vid*. ilustración 2.

[22] *Idem*.

[23] *Idem*.

que vive tranquila y cuida de su hermanito, y el tipo clásico del pachuco barato, "pachuco cavernario", que la convence de seguirlo a la capital para luego explotarla, aplicando su "arte". Este viaje es el de la ingenuidad a la sordidez de la vida nocturna. La imagen de la ciudad de México como foco o entraña del vicio se nutrió de estos viajes de las regiones al centro. Mireya Gutiérrez viajó con Eduardo del Río, el cual, para granjearse la confianza de la chica, habría hecho migas con el hermanito de ella, a quien prometió volver con juguetes y dulces; "el niño lo veía como su hermano mayor". Una vez en la capital, el tipo llevó a la muchacha a los centros nocturnos y le dio de beber licores adulterados, "que venden en esos antros de vicio", sin que ella sospechara sus intenciones: "Mireya tomaba con gusto, porque estaba lo que se llamaba enamorada de su hombre, sin imaginar la trampa que Eduardito le estaba teniendo con aquellas invitaciones". Cuando el pachuco no tuvo dinero para pagar la droga, le pidió a la muchacha que lo ayudara, bailando con hombres que le pagarían por hacerlo y así obtuvo buenas ganancias. Los maltratos brutales —la golpeaba con un fierro "de grandes dimensiones"— comenzaron cuando ella no llegaba con la cantidad de dinero esperada; "entonces el enamorado galán que ella conoció en Guadalajara se transformaba en irascible sujeto dispuesto a todo". Cuando su vida fue insoportable, habiendo recibido varias veces amenazas de muerte, la chica acudió a la policía y, tras su denuncia, el sujeto fue detenido y enviado a la cárcel.[24]

La secuencia fotográfica muestra a un individuo vestido con un saco y sombrero de ala ancha, abrazando a una muchacha que vestía con delantal; al tipo consintiendo al hermanito de la chica; la parte trasera de un autobús, sugiriendo la salida; a los amantes bebiendo en un antro en posición de brindar; al tipo amenazante, con un cigarrillo en la mano y de pie, solicitando a la muchacha que le ayude a conseguir dinero; al tipo sentado en un cómodo sofá contando los billetes, con la chica que lleva la cabeza cubierta y un abrigo sentada en el brazo del sillón; al sujeto jalándola del cabello y golpeándola con un tubo; al pachuco en la misma actitud amenazante y a la mujer denunciando los hechos frente a la policía. Hay toda una estética narrativa. Los componentes de esta fotohistoria subrayan la propaganda del pachuquismo como una práctica "depravada", relacionada con la trata de mujeres, que las conducía al maltrato y la violencia, y a la ciudad como un territorio que, en sus márgenes sociales, ofrecía espacios para el desarrollo de dichas acciones consideradas criminales. La intención didáctica y la moraleja son impecables. En esta fotohistoria encontramos

[24] Textos de Nico Medina y Fotos de Adrián Devars Jr. (o Devarson), "Pachuco cavernario", *Magazine de Policía*, México, año 9, núm. 512, 25 de octubre de 1948, Contraportada. *Vid.* ilustración 3.

la nota roja relatada en tono de ficción, volcada en una narración visual, lo que la acerca al territorio de las fotonovelas. En ella, se sintetiza la moraleja, se dirige un mensaje visual de golpe.

La prensa registró de manera cotidiana la violencia doméstica cometida contra las cabareteras por parte de los pachucos. Como hemos visto, en estos relatos visuales actuados, las historietas reforzaron la verosimilitud de la fotografía, por medio de la ficción del dibujo. La historieta "Le hundió un picahielo a su 'pichi'", publicada el 23 de agosto de 1948, en *Magazine de Policía*, contaba la historia de una mujer que hirió a su explotador hundiéndole un picahielo después de una fuerte discusión y las amenazas de muerte que éste, en estado de ebriedad, le profería.[25]

Ya mencionamos cómo, de acuerdo con la nota roja, los músicos que tocaban en los centros nocturnos y salones de baile ejercían también como pachucos.[26] Su actuación estaba registrada dentro del perímetro del centro de la metrópoli en el que hemos insistido tanto y que identifica a la pobreza y marginalidad urbana con los cabarets más sórdidos:

> Hay datos precisos que permiten asegurar que la mayoría de los músicos que trabajan en cabarets de tercera o cuarta clase son los principales instigadores de hechos delictuosos que son conocidos por las delegaciones policiacas de esta capital. Los músicos que son controlados por el sindicato X que por cierto tiene sus tétricas oficinas en la calle de Pensador Mexicano y cuenta con la dirección de un líder profesional y, por consiguiente, peligroso chantajista, de apellido Flores, van a los cabarets de la calle del Molino Rojo, Palmitas, Agua Azul, Trianón Palace, Agua Roja, etc., con la idea muy adentrada de conseguir pronto un "barco" y obligar a la chica que merece ese nombre a que le pase hasta cincuenta pesos diarios. Cuando la mariposilla no accede tiene que pagar cara su negativa, porque recibe una paliza de órdago y pobre de ella si va a quejarse a la delegación […] No hay explicación posible, pero es el caso que los músicos de cabarets o de salón de baile, tienen tanto atractivo para las mujeres, como los hombres que visten uniforme.[27]

El periodista aseguraba haber realizado "una recopilación con datos precisos", sobre cómo actuaban los músicos pachucos en cabarets de segunda, tercera y cuarta categorías. Ponía de ejemplo lugares como el "Río Rosa", "Tabares", "Waikikí", "Bagdad", "Bremen" y "Macao", a los que

[25] M. Aviña Jr., "Le hundió un picahielo a su 'pichi'", *Magazine de Policía*, México, año 9, núm. 503, 23 de agosto de 1948, p. 7.

[26] Enrique Félix Enciso, "Músicos pachucos", *Magazine de Policía*, México, año III, núm. 311, 21 de octubre de 1948, pp. 7 y 8.

[27] *Idem*.

describía “llenos de músicos que tienen el instrumento como un pretexto y que no son otra cosa que ‘pachucos’ descarados que no pudiendo permanecer toda la noche en el centro de vicio en donde trabajan recurren a ese subterfugio”.[28] La prensa describe bajo el signo de la condena. Resulta casi imposible restituir la mirada desde abajo. Es decir, la imagen presentada en la mayoría de los fotorreportajes de nota roja resulta lapidaria y concluyente.

Músicos con trayectoria y formados en escuelas aseguraron a Enrique Félix que estos “músicos de cabaret” no eran sino advenedizos que aprendían cualquier instrumento de manera lírica y sin consistencia profesional. Por lo general, se trataba de jóvenes que no pasaban de los 25 años y que acudían al centro nocturno a exigir que se les pagara con bebida. El *modus operandi*, según el reportero, era el siguiente:

> El jefe del grupo lanza al espacio un estentóreo: “Hey, familia, el danzón ‘Negra Consentida’ y el chotis ‘Madrid’ serán dedicados a don Fulanito, que está en la mesa 5, acompañado de la distinguida damita, señorita Tecla Gutiérrez, de la mejor sociedad de México, D.F.” El aludido se pavonea y se siente orgulloso. Y no nota que su acompañante, una morena de no malos bigotes, voltea y hace un guiño significativo al jefe del grupo que está trepado en el tapanco en donde los músicos rascan los metales de su instrumento.[29]

Esta crónica pretendía apegarse a los hechos concretos que señalaban a los músicos “pachucos” como individuos que, además de percibir su sueldo en los cabarets “de la zona galante de México”, vivían con lujo gracias a las ganancias obtenidas por las cabareteras. Las denuncias por robo fueron las más frecuentes y de éstas los periodistas obtenían su materia prima. Está el caso de robo a un mecánico que había estado tomando cerveza y fichando con una chiquilla de 15 años en el cabaret “Bohemia”, “un antro de vicio tétrico a donde acuden rufianes de la peor especie”. La muchacha lo llevó después al “Agua Azul”, con la intención, según ella, de molestar a su pachuco. Envalentonado por las copas y mostrando el dinero y la navaja, el mecánico le dijo que fueran. La pareja de la muchacha era trombonista en este cabaret. Siguiendo la práctica, el pachuco y el mecánico se liaron en una discusión que decidieron terminar. La muchacha los convenció de irse a un lugar más apartado, para lo cual se subieron a un coche. El mecánico resultó golpeado y robado. No fue posible dar con el músico, ya que los músicos pachucos se habían convertido en unos “influyentazos”.[30]

[28] *Idem.*
[29] *Idem.*
[30] *Idem.*

Esta forma de dirimir las diferencias entre individuos formó parte de la sociabilidad popular en diferentes períodos.

Además de los procedimientos tradicionales, los músicos pachucos amenazaban a los dueños de los establecimientos con montar huelgas si no se les permitía regentear a más de una cabaretera. Así pudo verificarlo el reportero en los cabarets de la calzada del Niño Perdido, Bolívar y Santa María de la Ribera, quien también denunció las corruptelas de diversas delegaciones policiacas donde nada les pasaba a estos personajes, debido a que les sabían historias a los policías. Podían cometer abusos graves o golpear salvajemente a las mujeres y seguir "tocando *swings* y danzones", sin que nadie se atreviera a molestarlos. Por su parte, los de Peralvillo —también los músicos tenían sus territorios— se habían transformado en *cinturitas*. Así, el reportero consignó la violencia de un saxofonista hacia una cabaretera, a quien golpeó, torció del brazo y le pegó con una botella en la cabeza por no entregarle el dinero que ella se había ganado complaciendo a un militar. Otro caso registró el abuso y trata por un pianista que trabajó en un cabaret cercano al "Teatro Lírico".

Otro más refiere la organización de músicos en una banda criminal, que iba más allá de la práctica local e individual:

> [Era] un grupo de rufianes que ha sembrado el pavor en los centros nocturnos, porque son peligrosos cinturitas e insaciables pachucos, que se solazan en golpear rudamente a las jovencitas que no les dan el dinero que ellos piden por "sus amoríos exclusivos". Tal cosa constituye una lacra más que agregar a las ya muchas que tienen los músicos de esta capital, muchos de ellos acaparadores de chambas en radioemisoras y cabarets, sin que dejen nada, ni una "paloma" siquiera para los verdaderos artistas: músicos que han estudiado en el Conservatorio o en la Escuela Libre de Música, obteniendo los conocimientos suficientes para figurar en cualquier grupo organizado. Ojalá que este reportaje de POLICÍA, fundado en hechos concretos, merezca alguna atención y se ordene una investigación que se traduzca en la captura y encarcelamiento de los músicos-pachucos.[31]

Desde el inicio de la crónica, descubrimos las pretensiones de verosimilitud del reportero y la expectativa de que los hechos concretos valieran no sólo para hacer propaganda del miedo, sino para que pudiera ejercerse la autoridad.

El discurso gráfico describió, de forma paralela, una escena en la que un supuesto saxofonista no perdía de vista la actividad de su mujer, en una fotografía en la que no se ven los músicos, ni mucho menos a quién

[31] *Idem.*

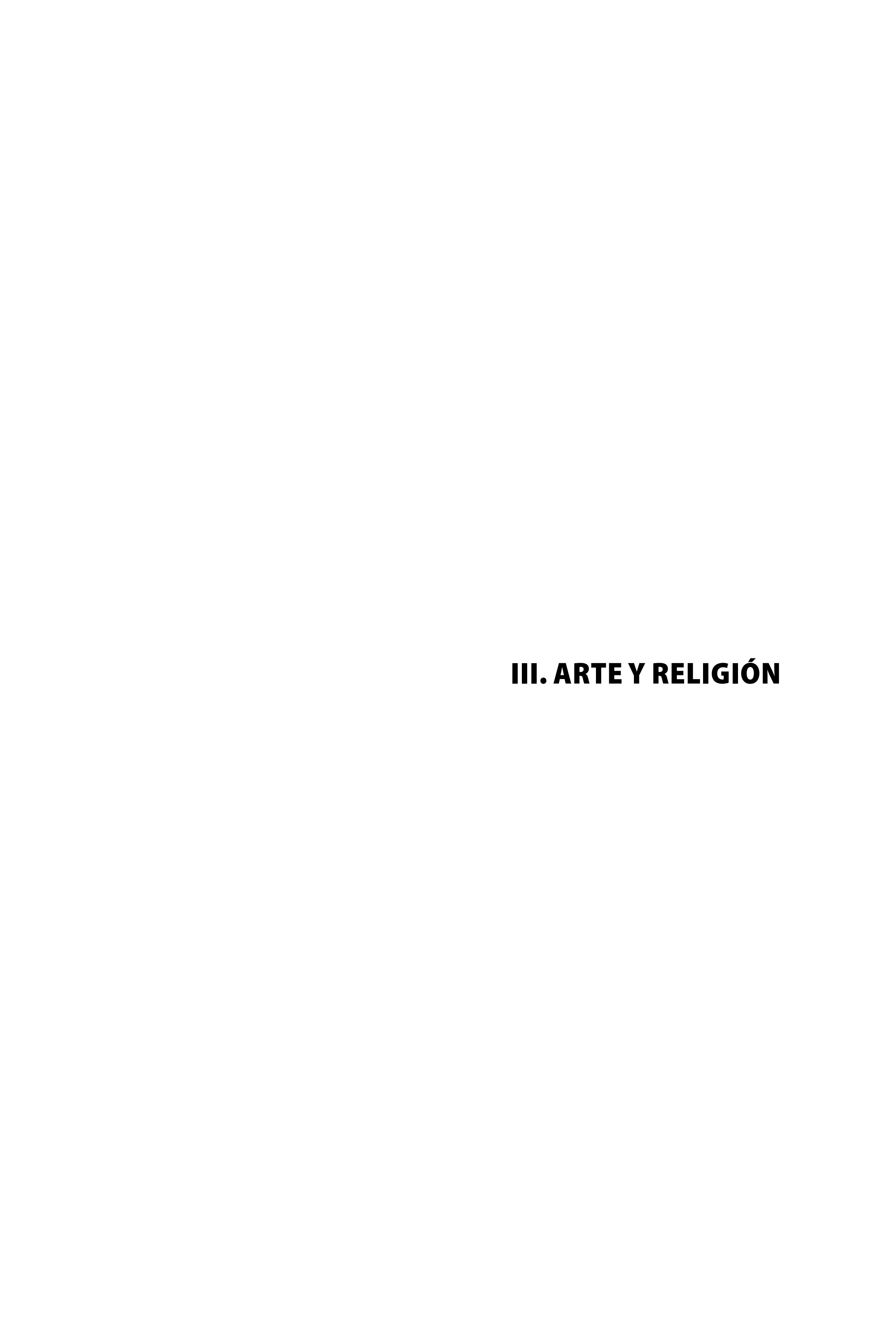
están mirando. Esto respalda la narración en cuanto a la invención de una práctica recurrente, que puede observarse si se mira con detenimiento el cuadro. La imagen, se decía en el pie de foto, era una "clásica escena nocturna", en la que una muchacha "indefensa" atiende a sus clientes para obtener dinero, que entregará al pachuco. En otra foto, se muestra a un individuo cuyas cualidades físicas destacan. Una última toma es la de una pareja que espera en una delegación de policía. El texto destacó que "la mujer teme encontrarse con su 'músico'".[32] El montaje y la composición de este fotorreportaje subraya la misión propagandística del *Magazine*: propiciar el temor a la vida nocturna. Las fotos, por sí mismas, no revelan los "hechos concretos" descritos en la crónica periodística. Hay un relato paralelo al texto llevado al límite en la foto.

La primera es una foto festiva del baile en pleno, dentro de un centro nocturno, con las parejas bailando y los músicos interpretando; no es una foto posada. La segunda muestra a un hombre comiendo, y la tercera a una pareja abrazada: el reportero ofrece la explicación de ambas. La cuarta es la foto de una mujer que sonríe y muestra las piernas, lo que —según el reportero, una vez más— hace para incrementar la ganancia de su músico pachuco. Por último, las imágenes del terror: una en la que las piernas de una mujer sobresalen de un hueco y se indica que se trata del asesinato de una mujer a la que el asesino está enterrando; la otra, de una pareja que se encontraba tras las rejas.[33] De nuevo, el juego entre la realidad y la ficción, que muestra el aspecto más dramático de estas historias, hasta llegar al terror.

Por medio de la prensa de nota roja, vemos que la violencia es generalizada en los ámbitos doméstico y público, donde se muestra la explotación sexual de los maridos o parejas hacia las mujeres. La nota roja denunciaba los procedimientos de los pachucos, así como de las bandas criminales, con respecto a la trata. Mediante dichas denuncias —sobre todo en los soportes visuales de las historietas y las fotohistorias—, se buscó aleccionar al público acerca de la amenaza cotidiana que niñas, jovencitas y mujeres adultas podían sufrir si entraban en contacto con algún elemento de estos grupos de delincuentes: la moderna celestina, el novio agringado, el futuro esposo servicial, los músicos de cabaret, hasta las mismas cabareteras y, por supuesto, los dueños de los cabarets, las *madames*, los policías. La lectura desde la mentalidad acentúa las características de los relatos policiacos, en los que se aprecian altas dosis de violencia padecidas por un sector de la población, la vulnerabilidad de la mujer en el ámbito doméstico y el riesgo permanente de caer en las trampas perversas de los tratantes, sobre todo, en los espacios de ocio.

[32] *Idem*.

[33] *Idem*.



III. ARTE Y RELIGIÓN

SAB, DE GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA, Y EL OSCURO FONDO DE LA LIBERTAD

Begoña Pulido Herráez*

Resumen Este artículo propone una lectura de la novela *Sab* (1841), de Gertrudis Gómez de Avellaneda, a partir de la forma en que la novela se apropia y reelabora los principios revolucionarios de la libertad y la igualdad, y los adapta a una historia que funde la situación de la mujer y de los esclavos negros. Se trata de una peculiar perspectiva que convierte la obra de la Avellaneda en un texto adelantado respecto a las cuestiones de la abolición de la esclavitud y de la condición de la mujer. Al analizar la narración y los personajes principales (Carlota y Sab), se exploran las ambigüedades que subyacen en el relato entre la importancia que se concede a los sentimientos y las emociones, la búsqueda del ideal y su imposibilidad en una sociedad injusta y esclavista.

Abstract This article proposes a reading of the novel *Sab* (1841), by Gertrudis Gómez de Avellaneda, based on the way the novel appropriates and reworks the revolutionary principles of freedom and equality, adapting them as a story that blends women and black slaves' situation. It is a peculiar perspective that makes Avellaneda´s work into an ahead of the times text regarding the abolition of slavery and the status of women issues. Analyzing the narrative and the main characters (Carlota and Sab), the article explores the ambiguities that underlie in the story between the importance given to feelings and emotions, the pursuit of the ideal and their difficulties in an unfair and enslaven society.

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

Palabras clave
Cuba, esclavitud, libertad, igualdad, pasión, sentimiento, romanticismo, ideal

Keywords
Cuba, slavery, freedom, equality, passion, feeling, romanticism, ideal

Gertrudis Gómez de Avellaneda es una de las escritoras más importantes del siglo XIX hispanoamericano y una de las figuras más emblemáticas de la literatura cubana del mismo siglo. Nacida en 1814 —por lo que se ha cumplido su bicentenario— y fallecida en 1873, la Avellaneda o la Peregrina o Tula, pues las páginas de la historiografía literaria se refieren a ella con todos esos nombres, pertenece tanto a la literatura española como a la cubana, aunque nació en Camagüey, entonces Puerto Príncipe, en el centro oriente de la isla. En 1836, la Avellaneda, junto con su familia (tras la muerte del padre y con el nuevo matrimonio de la madre), se mudó a España —tan sólo volvió a Cuba en 1859 y hasta 1864— ya como escritora consagrada[1] cuando su segundo esposo, el coronel español Domingo Verdugo, fue nombrado parte del séquito del nuevo capitán general de la isla, Francisco Serrano. Allí recibió agasajos y homenajes y fue coronada en la ciudad de La Habana. Pero su recibimiento contendrá siempre el tinte de una cierta ambigüedad. La actitud distante de algunos sectores de los círculos intelectuales cubanos se debe a la no participación política de la Avellaneda en los diferentes movimientos de liberación de Cuba. Cuando la Avellaneda regresó a la isla, se señaló su españolismo y se negó su *cubanidad*.[2] En la conmemoración del centenario de su fallecimiento, José Antonio Portuondo atribuyó el relativo olvido de la escritora durante algunas décadas a lo que le sucede a un escritor cuando

[1] Gertrudis Gómez de Avellaneda logra en vida llegar a ocupar un lugar en el canon de la cultura literaria hispana, en especial como poeta y dramaturga (en ocasiones, sus obras se ponen en escena con gran éxito en los teatros madrileños). A este logro habría que sumar su condición de mujer: es escritora y se construye a sí misma como escritora, por encima de cualquier otra actividad.

[2] "Su situación en Cuba es grata e ingrata a la vez, al homenaje se une el reproche, y su doble aspecto de cubana y española es equívoco. Su llegada como consorte de un representante del Gobierno Central puede resultar molesta a los ojos de los revolucionarios, que intentan la independencia de Cuba, aunque sea prematura. Ella, inteligente, se da cuenta de todo, y se debate en las alternativas que se le presentan". Carmen Bravo-Villasante, *Una vida romántica: la Avellaneda,* Madrid, Edhasa, 1967, p. 195.

no se “compromete”.[3] El compromiso al que alude el crítico cubano es el de los pronunciamientos políticos: la independencia cubana, el anexionismo estadounidense o en general ciertos reformismos. Sin embargo, el compromiso puede tener otras caras menos explícitas, que son las que aparecen en la novela *Sab* en torno de dos asuntos donde la Avellaneda puede apreciarse como adelantada: la abolición de la esclavitud y la condición de la mujer y su obligada sujeción al convencionalismo del matrimonio en las primeras décadas del XIX; una esclavitud similar a la otra porque se acompaña de la “pérdida de las ilusiones” y del “encadenamiento de la libertad”. Esta perspectiva no convencional sobre dos cuestiones polémicas convierte a Gertrudis Gómez de Avellaneda en una escritora peculiar en un siglo donde no abundan las mujeres escritoras. Tampoco hay que olvidar que *Sab* se inscribe en un romanticismo temprano en Hispanoamérica; se trata de una obra publicada en 1841.

Para citar un ejemplo comparativo que ayude a iluminar lo extraordinario de la mirada de la Avellaneda, la también cubana Condesa de Merlin (nacida como María de las Mercedes Santa Cruz y Montalvo) se refiere en sus relatos de viajes o en sus textos sobre Cuba y La Habana, a las fatales consecuencias de los principios democráticos, de la libertad colectiva, de la igualdad e incluso de la fraternidad que la obligan en su viaje por Estados Unidos a compartir los asientos de un teatro o de un barco con todo tipo de personas. En relación con el asunto de la esclavitud, manifiesta su posición en contra de la trata de negros, pero no de la emancipación de los esclavos; existe la clara conciencia de que mantener un cierto nivel de vida y de clase (el que proporciona el negocio del azúcar) se sostiene en el sistema esclavista.

Libertad e igualdad. Buena parte de las reflexiones, de las discusiones, de las disputas y de los asuntos que son el objeto de la representación literaria en el siglo XIX giran en torno de estos dos grandes temas que la revolución francesa contribuyó a universalizar. Los procesos revolucionarios hispanoamericanos, inclusive los truncos como el cubano, se desenvuelven alrededor de estos conceptos. La libertad respecto de la dependencia de España —y quizá en esta posición hay menos dudas que en el asunto de la igualdad— genera suspicacias y posturas mucho más conflictivas en un país cuya economía azucarera depende de la esclavitud. La igualdad se funda en la semejanza de todos los seres humanos, lo que es difícil de concebir en la Cuba del siglo XIX, donde la discriminación (que atenta contra el principio de la igualdad) y la esclavitud son la base de las relaciones sociales y económicas. Por lo tanto, los principios de la revolución francesa no encuentran una situación de

[3] José Antonio Portuondo, “La dramática neutralidad de Gertrudis Gómez de Avellaneda”, *Revolución y Cultura,* La Habana, 1972, pp. 2-16.

espejo en los países hispanoamericanos; se apropian pero sufren cambios, no significan lo mismo o generan contradicciones un tanto monstruosas entre la defensa abstracta de ciertos principios y las condiciones históricas concretas que propician una praxis contraria. Libertad e igualdad no se confunden y no necesariamente viajan juntas.

Gertrudis Gómez de Avellaneda publica su primera novela, *Sab,* en 1841. Poco antes, a finales de 1840, abandona Sevilla y se instala en Madrid, donde comienza una fuerte actividad literaria y se relaciona con los círculos literarios y escritores como José Zorrilla, Juan Nicasio Gallego, Manuel José Quintana y Juan Varela. Empieza su carrera como escritora y como intelectual. No hay información clara de cuándo comenzó la escritura de su novela *Sab*; hay quien supone que pudo haber iniciado antes de su salida de Cuba o poco después, en el periodo en que llega a Burdeos (quizá influenciada por las nuevas experiencias que el largo viaje por mar le suscita) o cuando vive en La Coruña junto con su madre, padrastro y hermanos (casi dos años) y poco después en Lisboa; lo más probable es que la redacción se dio entre 1836 y 1838 (si tomamos al pie de la letra que la novela llevaba tres años dormida, como dice la advertencia). De lo que no hay duda es de la fecha de publicación al poco de llegar a Madrid en 1841.[4] Por supuesto, el tema es "cubano", lo que relaciona a la novela con lo que podría denominarse una "etapa cubana" de su escritura no sólo en el sentido del transcurso de su vida en la isla, sino de la vinculación sentimental y vivencial con Cuba, etapa que continuó al menos hasta 1846, en la que publicó *Guatimozín, último emperador de México.* Más adelante, los temas hispanoamericanos van desapareciendo y su inserción en el campo literario español es casi total (con las dificultades que le genera su condición de mujer), hasta el punto que llegan a considerarla para ingresar a la Real Academia de la Lengua Española en 1853, lo que no se consumó por el hecho de ser mujer.

La trayectoria de *Sab* y la historia de su recepción iluminan sobre la historicidad de las posiciones de la Avellaneda respecto de los asuntos mencionados: la mujer y la esclavitud o, en una expresión más abstracta, la libertad.

La novela es precedida por "Dos palabras al lector", que dibujan la distancia entre el tiempo de la escritura y la publicación, una distancia temporal no tan amplia, pero que la autora abre y amplía para construir una persona diferente en el presente de aquella que se atrevió a escribir *Sab,*

---

[4] La novela se publicó por la imprenta de la calle del Barco, en dos tomos en octavo. *Vid.* el prólogo de José Servera y la edición crítica de *Sab,* Madrid, Cátedra, 1997. En adelante, las citas de la novela se tomarán de esta edición y se señalará sólo el título, seguido del número de página.

como pidiendo disculpas y diciendo: "yo no fui, dispongan por lo tanto de la novela como ustedes quieran". ¿Estrategia de amparo frente a una obra que generará polémica y que incluso será prohibida en Cuba? Dos temas se confunden en esta presentación, el de *captatio benevolentiae* y otro que se aproxima al *tempus fugit.* La *captatio benevolentiae* reproduce un tópico recurrente en el siglo XIX y antes: "Por distraerse en momentos de ocio y melancolía han sido escritas estas páginas. La autora no tenía entonces la intención de someterlas al terrible tribunal del público. Tres años ha dormido esta novelita casi olvidada en el fondo de su papelera: leída después por algunas personas inteligentes que la han juzgado con benevolencia y habiéndose interesado muchos amigos de la autora en poseer un ejemplar de ella, se determina a imprimirla, creyéndose dispensada de hacer una manifestación del pensamiento, plan y desempeño de la obra, al declarar que la publica sin ningún género de pretensiones".[5] Y después viene la disculpa, el "ya no soy la misma", y lo escrito es propio de la ingenua juventud. "Acaso si esta novelita se escribiese en el día, la autora, cuyas ideas han sido modificadas, haría en ella algunas variaciones: pero sea por pereza, sea por la repugnancia que sentimos en alterar lo que hemos escrito con una verdadera convicción (aun cuando ésta llegue a vacilar), la autora no ha hecho ninguna mudanza en sus borradores primitivos y espera que si las personas sensatas encuentran algunos errores esparcidos en estas páginas, no olvidarán que han sido dictadas por los sentimientos algunas veces exagerados pero siempre generosos de la primera juventud".[6] Esos sentimientos a veces "exagerados" no pueden más que referirse a la defensa de los negros o mulatos como seres humanos con capacidad de reflexión y raciocinio, con inteligencia superior incluso a la de Enrique Otway, el pretendiente blanco, de origen inglés, rubio y de ojos azules; de la protagonista Carlota, y sobre todo con capacidad para dejarse conducir por sentimientos y emociones y no por el interés. El atrevimiento mayor para la época fue concebir (y plasmar literariamente) la posibilidad de que un mulato se enamorara de una criolla, pero más allá de este hecho, creo que el atrevimiento crece al concebir un personaje (protagonista), Sab, que posee un alma "grande y virtuosa", superior a cualquier otra de la novela, pues lleva sus acciones al sacrificio, y cuyo noble sentimiento amoroso es tan "grande y bello" (emblema del "amor y la virtud") que puede constituirse en refugio para las "ilusiones perdidas". La fuerza de atracción de ese noble sentimiento es de tal alcance, que Teresa (prima criolla de la protagonista), "olvidando el color y la clase", fascinada por la vehemente pasión que el mulato es capaz de sentir y de expresar, se ofrece para huir con él. "Parecióle también que ella

---

[5] *Sab*, p. 97.
[6] *Idem*.

era capaz de amar del mismo modo y que un corazón como el de Sab era aquel que el suyo necesitaba".[7] Para los muchos lectores que podrían juzgar estas expresiones como exageradas y sobre todo como impropias y erradas, la autora se escuda bajo los impulsos generosos e inocentes de la juventud. Lo más probable es que no haya cambiado de parecer (han pasado tres años, llenos, por otro lado, de experiencias amorosas en el plano personal), pero debe disculpar su atrevimiento bajo la figura retórica, para así propiciar una actitud benevolente y condescendiente en el lector. Lo atrevido del gesto requería una explicación.

En Cuba, la obra (junto con la siguiente novela, *Dos mujeres*) fue retenida en la Real Audiencia de Santiago de Cuba en 1844, por lo que no circuló libremente. En el *Boletín del Archivo Nacional* de La Habana consta el expediente donde se decreta la retención y el reembarque de estas dos obras "por contener las primeras doctrinas subversivas del sistema de esclavitud de esta isla y contrarias a la moral y buenas costumbres, y la segunda por estar plagada de doctrinas inmorales".[8] Cuando la Avellaneda comienza la elaboración de sus obras completas (entre 1869 y 1871), tampoco la incluye (ni *Dos mujeres* ni *Guatemozín*). Los críticos han especulado sobre las razones de la exclusión de sus obras más polémicas. En la edición de la novela de 1883, publicada por entregas en la revista *El Museo* de La Habana, se señala: "Se publicó en Madrid, en 1841; pero la corta edición que se hizo fue, en su mayor parte, secuestrada y retirada de la circulación por los mismos parientes de la autora, a causa de las ideas abolicionistas que encierra. Por la misma causa fue excluida de la edición completa de las obras de la Avellaneda, ya que de seguro se le habría negado la entrada en esta Isla si hubiera figurado *Sab* en ella".[9] Cuando la Avellaneda comenzó la elaboración de sus obras completas, que incluyen abundantes revisiones y cambios en los textos, comenzó la primera guerra de independencia en Cuba (1868), e incluso en ese contexto se llevó a cabo una reedición de *Sab* en Nueva York, en 1871,[10] donde se resalta el aspecto abolicionista de la novela y se usa como arma de combate. Quizá no fue, por lo tanto, un "arrepentimiento" sobre las ideas contenidas o un acomodo a las circunstancias del campo cultural español y a las aspiraciones de formar parte del canon lo que la impulsa a dejarlas fuera del conjunto. Esta interpretación se apoya en el hecho de que en esta edición supuestamente completa de sus obras

---

[7] *Ibidem*, p. 210.

[8] Reproducido en Mary Cruz, edición de *Sab,* La Habana, Arte y Cultura, 1976, p. 52.

[9] *Sab*, p. 47.

[10] En el periódico *La América,* edición publicada por Juan Ignacio de Armas entre el 15 de mayo y el 15 de septiembre de ese año, a lo largo de nueve números.

sí corrige la Oda a la reina Isabel II que escribió en 1843; en la nueva versión alude a la perla más valiosa y peregrina de la corona, "que allá olvidada en su distante zona, /do libre ambiente a respirar no alcanza, /con ansia aguarda que la lleve el viento / [...] la que hoy nos luce espléndida esperanza". Esta alusión a la necesidad de libertad lleva a pensar que las razones para no incluir las novelas tal vez fueron otras, pues lo cierto es que no es sólo *Sab,* sino sus obras más largas las que no aparecen (es probable que no alcanzara a revisarlas y no quiso que se publicaran tal como habían sido escritas muchos años atrás. De hecho, las tres son de su primera época).

De cualquier forma, *Sab* representa una posición firme en las dos cuestiones que hemos señalado: en su postura abolicionista y en su visión crítica sobre el papel subalterno, sumiso, dependiente, donde la mujer es llamada para desempeñar en el matrimonio (y en las relaciones sociales) una postura que actualmente calificaríamos de feminista. Gertrudis Gómez de Avellaneda no fue una mujer del "común". Si revisamos la pequeña *Autobiografía* que comenzó a escribir en 1839, un relato fragmentado cuya forma se mueve entre la carta y la confesión (dos géneros concebidos para la expresión de la intimidad), dirigido al hombre del que estaba enamorada, Ignacio de Cepeda, y que elaboraba día tras día o, más a menudo, noche tras noche (pues con frecuencia los fragmentos se interrumpen para ir a dormir o para asistir a algún espectáculo nocturno),[11] vemos que las alusiones al horror que le produce el matrimonio son frecuentes: "He jurado no casarme nunca, no amar nunca". "Luego que rompí mis compromisos y me vi libre, aunque no más dichosa; persuadida de que no debía casarme jamás y de que el amor da más penas que placeres, me propuse adoptar un sistema, que ya hacía algún tiempo tenía en mi mente. Quise que la vanidad reemplazase al sentimiento, y me pareció que valía más agradar generalmente que ser amada de uno solo: tanto más cuanto que éste uno nunca sería un objeto que llenase mis votos. Yo había perdido la esperanza de encontrar un hombre según mi corazón. No busqué ya, pues, ni amor ni amistad: deseaba impresiones débiles y pasajeras que me preservasen del tedio sin promover el sentimiento". No es difícil suponer que estos sentimientos encontrados, ambiguos (no convencionales), acerca de

[11] El cuadernillo que después se tituló *Autobiografía* comenzó a redactarse un 23 de julio a la una de la mañana. La frase que abre el relato dice mucho sobre el tono confesional e intimista que adoptará. "Es preciso ocuparme de usted; se lo he ofrecido; y, pues, no puedo dormir esta noche, quiero escribir; de usted me ocupo al escribir de mí, pues sólo por usted consentiría en hacerlo". Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Autobiografía y cartas (hasta ahora inéditas) de la ilustre poetisa Gertrudis Gómez de Avellaneda, con un prólogo y una necrología por D. Lorenzo Cruz de Fuentes,* Madrid, Imprenta Helénica, 1914. Se consultó la edición digital de Cervantes Virtual, portal de Gertrudis Gómez de Avellaneda, catálogo de sus obras.

las relaciones amorosas y de instituciones como el matrimonio o la familia hayan permeado los personajes de su novela *Sab.*[12]

¿Quién es Sab?

Sab relata la historia de una pasión, la del amor imposible del esclavo Sab por su dueña y señora Carlota, hija del hacendado don Carlos de B., con quien se ha criado desde que ambos eran niños y junto a quien aprendió a leer y a escribir. Hasta ahí la novela retoma un tópico de la literatura romántica y también abolicionista: los amores interraciales (trágicos o imposibles casi siempre); en la abolicionista, la historia de los amores (generalmente una pareja de negros que se ama, pero viven asediados por el señor o el hacendado que desea a la mujer negra) está al servicio de la denuncia de los malos tratos a los negros y, en general, de la esclavitud. Aun cuando *Sab* comparte, en el nivel de los contenidos o de la fábula, elementos con lo que podría llamarse una saga literaria, no por ello coincide en el "tratamiento" del tema; al contrario, destaca en la novela la presencia de discursos que, al tiempo que traen al espacio de la escritura la memoria de usos anteriores y en otros contextos —lo que en algunos momentos una lectura superficial podría considerar una "imitación" o repetición de tópicos—, proponen una reelaboración de dichos temas, símbolos o formas genéricas, hasta el punto de que la novela de Gertrudis Gómez de Avellaneda resulta un ejemplo muy propio y peculiar de formalización artística del tema abolicionista y el de la mujer sujeta al matrimonio o, de otra forma, sobre la libertad y la igualdad.

¿Quién es Sab? Sab es diferente "en cuerpo y alma" al resto de los personajes, y en particular a los demás esclavos (quienes tienen una escasa y secundaria aparición en la novela), aunque sería más acertado decir que él es "diferente" en general. En el primer capítulo, un comienzo de la historia *in media res,* dos personajes desconocidos entre sí (y para los lectores)

[12] Tras la muerte de su primer esposo, en una carta a otro enamorado reflexiona sobre su situación en la sociedad que le toca vivir, una posición ambigua entre la necesidad de disponer de sí misma y de actuar según su parecer y un sentimiento de estar atrapada: "Mi posición es indudablemente la más libre y desembarazada que puede tener un individuo de mi sexo en nuestra actual sociedad. Viuda, poeta, independiente por carácter, sin necesitar de nadie, ni nadie de mí, con hábitos varoniles en muchas cosas, y con edad bastante para que no pueda pensar el mundo que me hacen falta tutores, es evidente que estoy en la posición más propia para hacer cuanto me dé la gana, sin más responsabilidad que la de dar cuenta a Dios y a mi conciencia; pero a pesar de todo sucede que no hay en la tierra persona que se encuentre más comprimida que yo, y en un círculo más estrecho". Gertrudis Gómez de Avellaneda, "Carta a Antonio Romero Ortiz", *Poesías y epistolario de amor y de amistad,* Madrid, Castalia, 1989, pp. 230-231.

se encuentran de camino a un ingenio azucarero. La apariencia de Sab lo convierte para el otro personaje (Enrique) en un ser difícil de ubicar racial y socialmente (en una cultura especializada en distinguir los rasgos más sutiles y escondidos de la pertenencia racial): parece campesino o pequeño propietario, el color de su piel es amarillo claro, posee un lenguaje elaborado y en general "el aire de aquel labriego parecía revelar algo de grande y noble que llamaba la atención".[13] La descripción y el acercamiento paulatino a su figura no hacen pensar en un esclavo. Su "superioridad", por expresarlo de algún modo,[14] lo desclasa pero al mismo tiempo lo convertirá en un ser (y en un personaje) "híbrido", la misma hibridez (monstruosa) que anunciaba el epígrafe del capítulo: "¿Quién eres? ¿Cuál es tu patria? Las influencias tiranas de mi estrella, me formaron monstruo de especies tan raras, que gozo de heroica estirpe allá en las dotes del alma siendo el desprecio del mundo, Cañizares".[15] En efecto, Sab cuenta al forastero que es esclavo, hijo de una princesa traída del Congo y vendida como esclava y de padre desconocido (probablemente un hermano de don Carlos). El otro dato que cuenta es revelador sobre la educación del personaje (e ilumina también sobre el lenguaje que utiliza), pero sobre todo es importante por la influencia que la lectura y la escritura tendrán en la forma que adopta el relato que leemos: Sab ha sido criado junto a Carlota y "por ella cobré afición a la lectura, sus libros y aun los de su padre han estado siempre a mi disposición, han sido mi recreo en estos páramos, aunque también muchas veces han suscitado en mi alma ideas aflictivas y amargas cavilaciones".[16] La lectura es otro elemento que hace de Sab un personaje atípico: un esclavo que en realidad no es esclavo. Las lecturas (literarias, novelescas) le han proporcionado una serie de ideas sobre el mundo, en general insertas en lo que podríamos llamar "el ideal": lo central de valores y sentimientos como el amor, la virtud, la gloria, el sacrificio, la patria, pero también le suscitan "ideas aflictivas" y "amargas cavilaciones", porque la realidad del mundo no parece regirse por lo que dicen los libros. El drama personal de Sab[17] (lo expresa abiertamente en la carta final de la novela) es el quiebre

[13] *Sab*, p. 107.

[14] Es una expresión que el propio Sab utiliza, adoptando y asumiendo un lenguaje racista. Al referirse a su madre dice que "a pesar de su color era mi madre hermosa".

[15] *Sab*, p. 101.

[16] *Ibidem*, p. 110.

[17] Nuria Girona califica la figuración de Sab como "monstruosa" y considera que "Sab se articula en un conflictivo lugar liminar que, por un lado proyecta un discurso hegemónico de refuerzo de la diferencia; y, por otro, diseña un posible espacio alternativo que puede rastrearse en las miradas encontradas sobre sus personajes, en la particular apropiación de modelos literarios metropolitanos y coloniales, y códigos de género de época, o en el enfrentado juego de alianzas que sostiene. Un espacio que mide los desajustes entre el personaje y la

que existe, el abismo insuperable, en los tiempos donde le toca vivir, entre su naturaleza y su destino. La naturaleza (y la educación letrada también) le ha concedido la capacidad del sentimiento y las emociones, en particular el "amor a lo bello", "el anhelo de lo justo" y la "ambición de lo grande". Sin embargo, el destino ubicado no en Dios (contrario a lo que podría suponerse), sino en los hombres (quienes han formado ese destino, quienes cortaron las alas que Dios le concedió a su alma) desmiente y cercena las posibilidades que la naturaleza le dio. La injusticia y la desigualdad forman parte del orden imperfecto impuesto por los hombres, y ellos habrán de responder ante Dios por la imposición de ese horrible destino:

> Si ellos han levantado un muro de errores y preocupaciones entre mí y el destino que la providencia me había señalado, si ellos han hecho inútiles los dones de Dios, si ellos me han dicho: "¿Eres fuerte?, pues sé débil. ¿Eres altivo?, pues sé humilde. ¿Tienes sed de grandes virtudes?, pues devora tu impotencia en la humillación. ¿Tienes inmensas facultades de amar?, pues sofócalas, porque no debes amar a ningún objeto bello y puro y digno de inspirarte amor. ¿Sientes la noble aspiración de ser útil a tus semejantes y de emplear en el bien general y en tu gloria, las facultades que te oprimen?, pues doblégate bajo su peso y desconócelas, y resígnate a vivir inútil y despreciado, como la planta estéril o como el animal inmundo…" Si son los hombres los que me han impuesto este horrible destino, ellos son los que deben temer al presentarse delante de Dios: porque tienen que dar una cuenta terrible, porque han contraído una responsabilidad inmensa.[18]

La conciencia del drama es adquirida por la educación letrada. De reminiscencias calderonianas, parecería que no hay mayor dolor que la conciencia de la propia esclavitud y la imposibilidad de hallar salida. "Superior a mi clase por mi naturaleza, inferior a las otras por mi destino, estoy solo en el mundo".[19] Todos los detalles mencionados hacen que Sab no sea un personaje típico (en términos novelescos), tampoco figura el "lugar del esclavo" en abstracto ni es el "tipo de esclavo" común; de ahí su soledad:

> No tengo tampoco una patria que defender, porque los esclavos no tienen patria; no tengo deberes que cumplir, porque los deberes del esclavo son los deberes de la bestia de carga, que anda mientras puede y se echa cuando ya

autora —como antes proponía—, tanto como la distancia y la identificación entre el personaje y el colectivo que supuestamente representa", en "Amos y esclavos: ¿quién habla en Sab de Gertrudis Gómez de Avellaneda?", *Cuadernos de Literatura,* vol. XVII, núm. 33, 2013.

[18] *Sab*, p. 270.

[19] *Ibidem*, p. 220.

> no puede más. Si al menos los hombres blancos, que desechan de sus sociedades al que nació teñida la tez de un color diferente, le dejasen tranquilo en sus bosques, allá tendría patria y amores…, porque amaría a una mujer de su color, salvaje como él, y que como él no hubiera conocido jamás otros climas ni otros hombres, ni conocido la ambición, ni admirado los talentos. Pero ¡ah!, al negro se rehúsa lo que es concedido a las bestias feroces, a quienes le igualan; porque a ellas se les deja vivir entre los montes donde nacieron y al negro se le arranca de los suyos. Esclavo envilecido, legará por herencia a sus hijos esclavitud y envilecimiento, y esos hijos desgraciados pedirán en vano la vida selvática de sus padres. Para mayor tormento serán condenados a ver hombres como ellos, para los cuales la fortuna y la ambición abren mil caminos de gloria y de poder; mientras que ellos no pueden tener ambición, no pueden esperar un porvenir. En vano sentirán en su cabeza una fuerza pensadora, en vano en su pecho un corazón que palpite. ¡El poder y la voluntad! En vano un instinto, una convicción que les grite, "levantaos y marchad", porque para ellos todos los caminos están cerrados, todas las esperanzas destruidas. ¡Teresa!, esa es mi suerte. Superior a mi clase por mi naturaleza, inferior a las otras por mi destino, estoy solo en el mundo.[20]

Sab difiere del común en el cuerpo y en el alma, pero es el alma lo que lo hace "especial". La suya, contrariamente a lo que se supondría por el color de la piel, es un "alma superior", porque fue privilegiada para el sentimiento y las emociones, en particular para sentir el amor. "Todos mis entusiasmos se han resumido en uno solo, ¡el amor! Un amor inmenso que me ha devorado. El amor es la más bella y pura de las pasiones del hombre, y yo la he sentido en toda su omnipotencia".[21] Solamente las almas superiores son capaces de "sentir", sólo a ellas están reservadas las "pasiones terribles", las "grandes virtudes" o los "inmensos pesares". Sentimiento y pasión son sinónimos de civilización y humanismo. El sentimiento es capaz de elevar el destino de un hombre y de redimir incluso al esclavo: "¿Es que ese gran sentimiento no puede existir en el alma del hombre que ha sido esclavo?... Sin embargo, aunque esclavo yo he amado todo lo bello y lo grande, y he sentido que mi alma se elevaba sobre mi destino. ¡Oh! Sí, yo he tenido un grande y hermoso orgullo: el esclavo ha dejado volar su pensamiento, y su pensamiento subía más allá de las nubes en que se forma el rayo".[22] La de Sab es una de esas almas grandes, "ardientes, naci-

[20] *Ibidem*, pp. 219-220.
[21] *Ibidem*, p. 268.
[22] *Ibidem*, p. 266.

das para los sublimes sacrificios, una de aquellas almas excepcionales que pasan como exhalaciones de Dios sobre la tierra".[23]

Debido a la centralidad de emociones y pasiones, al ser ellas la balanza que pesa los caracteres humanos, *Sab* resulta una de las novelas llamadas de sentimiento, una obra impulsada por los principios del romanticismo: la búsqueda del ideal. En *Sab,* esta búsqueda choca con la imposibilidad de su alcance en una sociedad "injusta", "esclavista", donde no se respetan ni los principios de libertad ni los de justicia, donde las apariencias engañan, donde el blanco por fuera esconde un alma oscura y el negro exhibe un alma luminosa. El abismo entre naturaleza y destino ha sido creado por los hombres en el reino de este mundo.

Sab posee cualidades más humanas que Enrique, el pretendiente de Carlota, quien resulta ser un "alma vulgar", guiada por el interés monetario y la codicia. Los personajes de la novela del siglo XIX parecen estar construidos a menudo según un sistema de oposiciones, semejanzas o complementariedades. En este caso, Sab y Enrique son opuestos no sólo por el color de la piel sino, sobre todo, por sus naturalezas tan diversas: uno movido por los sentimientos y las pasiones y el otro, por el interés. Llama la atención que una novela del XIX se atreva a comparar dos personajes masculinos de distinta raza y que, como resultado de la comparación, "gane" por mucho el negro. El tabulador de los sentimientos y las pasiones parece desconocer las cuestiones étnicas y sociales, como también desconoce las diferencias y las desigualdades de género. Es un tabulador que se mueve por el "ideal". Se ha dicho que *Sab* es una novela abolicionista y, en efecto, al dotar al mulato de las capacidades más humanas, como los sentimientos y las pasiones, se distancia de las novelas que colocaban al negro (o al indio) en el lugar de la barbarie y del salvajismo.[24] El propio gesto de dotarlo de voz y de la capacidad de escribir, como veremos más adelante, es más significativo y de mayor repercusión que una denuncia del trato inhumano y del trabajo esclavo al que eran sometidos los negros.

El rasgo principal que caracteriza a Sab es la hibridez, monstruo de dos cabezas, cuerpo y alma caminan separados, porque los hombres así lo han querido; no es un "monstruo de la naturaleza" (una falla genética), sino un monstruo de la cultura, un monstruo creado por los propios hombres. Doris Sommer afirma: "Sab, cuyo nombre supuestamente africano no tiene connotación masculina o femenina en español, es al mismo tiempo pacifista y rebelde, razonable y apasionado, práctico y sublime, violento y delicado, celoso y generoso. En suma, es una combinación tan integral

[23] *Ibidem*, p. 261.

[24] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas,* Santiago, Imprenta del Progreso, 1845.

de opuestos chocantes en el léxico heredado y convencional que cualquier esperanza de descifrar sus características resulta ilusoria."[25]

La conciencia de la hibridez y de la imposibilidad de restañar la fractura, que en términos de los acontecimientos novelescos se resuelve en la imposibilidad del amor, provoca que los discursos del personaje, la protesta por su condición, se refieran más a su condición sin futuro que a la condición esclava de todos sus semejantes. No desconoce el problema y, de hecho, en el primer capítulo describe a Enrique la vida terrible del esclavo: "es un cruel espectáculo la vista de la humanidad degradada, de hombres convertidos en brutos, que llevan en su frente la marca de la esclavitud y en su alma la desesperación del infierno",[26] pero finalmente Sab no es un rebelde, no se rebela contra su condición ni de la de los otros esclavos; al contrario, la novela figura en su final la continuidad de un sistema que sólo terminará por intervención divina. El sueño del personaje de un reino de justicia queda como herencia de un deseo que contradice los acontecimientos del reino de este mundo; no logra superar el lugar del ideal y se imagina en un futuro no histórico.

> ¡Dios de toda justicia! No siempre reinaréis en el mundo, error, ignorancia y absurdas preocupaciones: vuestra decrepitud anuncia vuestra ruina. La palabra de salvación resonará por toda la extensión de la tierra: los viejos ídolos caerán de sus inmundos altares y el trono de la justicia se alzará brillante, sobre las ruinas de las viejas sociedades. Sí, una voz celestial me lo anuncia. En vano, me dice, en vano lucharán los viejos elementos del mundo moral contra el principio regenerador: en vano habrá en la terrible lucha días de oscuridad y horas de desaliento… el día de la verdad amanecerá claro y brillante […] Sí, el sol de la justicia no está lejos. La tierra le espera para rejuvenecer a su luz: los hombres llevarán un sello divino, y el ángel de la poesía radiará sus rayos sobre el nuevo reinado de la inteligencia.[27]

Quizá ésta sea la mayor contradicción de la novela. Se dice que es una obra abolicionista, pero con la particularidad de que la expresión contra la esclavitud no se resuelve en una lucha política, un levantamiento, una revolución, sino en el marco de un humanismo abstracto que deshistoriza la propia necesidad de la lucha, e incluso la lleva por un camino demasiado individualista; si Sab es diferente de todos, no es fácil concebir su lucha personal como emblema de la lucha por su raza.

---

[25] Doris Sommer, "Sab c'est moi", *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina,* México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 163.

[26] *Sab*, p. 106.

[27] *Ibidem*, p. 271.

¿Quién es Carlota?

El personaje protagonista femenino y objeto de deseo de Sab y Enrique, representa un cierto ideal de mujer: más allá de las cualidades físicas de la belleza (es una joven "bella, rica y feliz"), posee un "alma poética"; está llena de ilusiones, dotada de una "imaginación fértil y activa" en la edad en que la existencia "no es más que sensaciones". Contraviniendo las reglas de una sociedad que divide a los hombres en amos y siervos, Sab se enamora del ideal. Ambos coinciden en proyectar sobre el mundo (los otros) un deber ser, una metafísica de la armonía que no tiene lugar en el mundo imperfecto de la sociedad esclavista.

El carácter de Carlota, movido por la emoción, la ilusión y la imaginación, el sentimiento en fin, es el de un ser pasivo (actitud alejada de la de Gertrudis Gómez de Avellaneda). Ya he anunciado que ninguno de los dos protagonistas, ni Sab ni Carlota, son rebeldes, ni siquiera personajes que busquen conducir sus caminos por destinos diferentes de aquellos que tiene previstos su situación social. El carácter de Carlota se asemeja a una niña, alguien que posee la capacidad de expresar sus sentimientos, pero no de actuar. Es el objeto de deseo (amoroso y desinteresado de Sab; amoroso, pero interesado de Enrique) el que provoca la acción de los otros personajes, pero ella misma responde a los rasgos de un estereotipo (un ícono no religioso, una imagen escultórica quizá) y, por lo tanto, de un modelo pasivo: depósito de los sentimientos. La descripción del personaje en su primera aparición responde a la de un cuadro:

> Su hermosa y pura frente descansaba en una de sus manos, apoyando el brazo en el antepecho de la ventana; y sus cabellos castaños divididos en dos mitades iguales, caían formando multitud de rizos en torno de un rostro de diez y siete años. Examinando escrupulosamente a la luz del día aquel rostro, acaso no hubiera presentado un modelo de perfección; pero el conjunto de sus delicadas facciones , y la mirada llena de alma de dos grandes y hermosos ojos pardos, daban a su fisonomía, alumbrada por la luna, un no sé qué de angélico y penetrante imposible de describir. Aumentaba lo ideal de aquella linda figura un vestido blanquísimo que señalaba los contornos de su talle esbelto y gracioso, y no obstante hallarse sentada, echábase de ver que era de elevada estatura y admirables proporciones.[28]

A diferencia de Sab, que posee voz en el relato y capacidad para la escritura, Carlota se expresa en muy pocas ocasiones. Es la narradora quien avisa de los sentimientos y actitudes de la protagonista. No conocemos su

[28] *Ibidem*, p. 115.

vida interior por ella misma, sino por los otros. Tras leer la carta de Sab, al final de la novela, podríamos suponer que Carlota toma algún tipo de acción; sin embargo, persiste la actitud pasiva. Su salud declina y por algún tiempo se refugia en el ingenio. Finalmente, la narradora comunica que después de tres meses regresó a Puerto Príncipe, pues su dolencia se agravaba. En el presente, la narradora desconoce los destinos de la protagonista; tal vez se habría establecido con su rico marido en una ciudad marítima grande, que bien puede ser La Habana o la "populosa Londres". "Pero cualquiera que sea su destino, y el país del mundo donde habite, ¿habrá podido olvidar la hija de los trópicos al esclavo que descansa en una humilde sepultura bajo aquel hermoso cielo?"[29]

La crítica señaló el abrupto final de *Sab,*[30] en que todos los personajes mueren (Sab, Teresa, Martina, su hijo, el padre de Carlota y su hermano) y donde Carlota desaparece sin dejar huella. Es inevitable leerlo sin relacionar la imposibilidad del ideal con el ahistoricismo que figura la novela. Sacrificio y no lucha, desaparición y no rebeldía, ni los esclavos ni las mujeres cambiarán pronto su condición.

Y en relación con el modo en que la novela asocia los destinos de las mujeres y los esclavos, es de nuevo la voz de Sab (y la letra) quien señala el paralelismo:

> La muerte que hiela ya mis manos aún no ha llegado a mi cabeza y a mi corazón. Sin embargo, mis ojos se ofuscan… paréceme que pasan fantasmas delante de mí. ¿No veis? Es ella, es Carlota, con su anillo nupcial y su corona de virgen… ¡pero la sigue una tropa escuálida y odiosa!... Son el desengaño, el tedio, el arrepentimiento… y más atrás ese monstruo de voz sepulcral y cabeza de hierro… ¡lo irremediable! ¡Oh!, ¡las mujeres!, ¡Pobres y ciegas víctimas! Como los esclavos, ellas arrastran pacientemente su cadena y bajan la cabeza bajo el yugo de las leyes humanas. Sin otra guía que su corazón ignorante y crédulo eligen un dueño para toda la vida. El esclavo, al menos, puede cambiar de amo, puede esperar que juntando oro comprará algún día su libertad: pero la mujer, cuando levanta sus manos enflaquecidas y su frente ultrajada, para pedir libertad, oye al monstruo de voz sepulcral que le grita: "En la tumba".[31]

La carta que escribe Sab en las horas que preceden a su muerte, guardada por Teresa hasta el día en que siente llegar su propia muerte, y leída por Carlota una vez que han transcurrido cinco años de los sucesos que

[29] *Ibidem*, p. 275.
[30] Nuria Girona, *op. cit.*
[31] *Sab*, pp. 270-271.

constituyen el centro de la novela (y, por lo tanto, cinco años de matrimonio), reconfigura algunos de los signos novelescos del relato. La historia del amor imposible de un mulato por su dueña y señora criolla se convierte en un alegato contra la esclavitud que conlleva el matrimonio una vez que las ilusiones caen bajo el velo de "la experiencia y el desengaño". Mujeres y esclavos comparten la misma experiencia: la falta de libertad. Pero el destino de las mujeres es incluso más oscuro que el de los siervos, pues sólo con la tumba se acaba la esclavitud, mientras para negros y mulatos existen formas (remotas, de cualquier forma) de liberación. No hace falta insistir en el carácter feminista del alegato de Sab (subalterno, como las mujeres), subrayado por ser el propio esclavo quien lo enuncia; quizá podríamos añadir que la mujer desconoce que es esclava (por eso no puede decirlo), lo que redobla su condición. Tampoco es difícil suponer que la voz de Sab actúa como portavoz de Gertrudis Gómez de Avellaneda, quien al final del segundo capítulo, cobijada bajo la voz de la narradora, había adelantado acerca del pronto desengaño en que terminan los amores:

> Ninguna duda, ningún asomo de desconfianza había emponzoñado un afecto tan puro, porque cuando amamos por primera vez hacemos un Dios del objeto que nos cautiva. La imaginación le prodiga ideales perfecciones, el corazón se entrega sin temor y no sospechamos ni remotamente que el ídolo que adoramos puede convertirse en el ser real y positivo que la experiencia y el desengaño nos presentan, con harta prontitud, desnudo del brillante ropaje de nuestras ilusiones. Aún no había llegado para la sensible isleña esta época dolorosa de una primera desilusión: aún veía a su amante por el encantado prisma de la inocencia y el amor, y todo en él era bello, grande y sublime.[32]

La autora y narradora hace partícipes de este sentimiento a todas sus lectoras. La crítica ha pretendido ver en estas expresiones la manifestación de sus propios desengaños (la época de la escritura de *Sab* es la de su amor no correspondido por Cepeda).

> ¿Y cuál es la mujer, aunque haya nacido bajo un cielo menos ardiente, que no busque al entrar con paso tímido en los áridos campos de la vida la creación sublime de su virginal imaginación? ¿Cuál es aquella que no ha entrevisto en sus éxtasis solitarios un ser protector, que debe sostener su debilidad, defender su inocencia, y recibir el culto de su veneración?... Ese ser no tiene nombre, no tiene casi una forma positiva, pero se le halla en todo lo que presente grande y bello la naturaleza. Cuando la joven ve un

[32] *Ibidem*, p. 118.

> hombre, busca en él los rasgos del ángel de sus ilusiones… ¡Oh!, ¡qué difícil es encontrarlos! ¡Y desgraciada de aquella que es seducida por una engañosa semejanza! Nada debe ser tan doloroso como ver destruido un error tan dulce, y por desgracia se destruye harto presto. Las ilusiones de un corazón ardiente son como las flores del estío: su perfume es más penetrante pero su existencia más pasajera.[33]

Con Sab, podríamos decir que el subalterno habla, tiene voz y escribe; se ha adueñado de la letra. De cualquier forma, habla pero su lugar de enunciación no es el del Otro, sino el de la cultura letrada hegemónica; con Sab habla la Avellaneda, sus lecturas, su educación, su inclinación hacia la comprensión del mundo mediante los sentimientos e incluso quizá su dificultad (cuando no imposibilidad) de observar el mundo a partir de sus componentes sociales, económicos, históricos. El *otro* es en verdad el *mismo*. La mujer, en cambio, es más retrato —cuadro a admirar (objeto)— que sujeto y, por supuesto, su voz es escasa y precaria, tampoco escribe.

Relato y confesión acerca de las formas artísticas y los géneros literarios

El vínculo de la novela con el ideal lleva a preguntarnos sobre las relaciones intertextuales que *Sab* entabla con obras ya clásicas del primer romanticismo francés, como *Atala* (1801), del Vizconde de Chateaubriand, o *Bug-Jargal* (1824), de Victor Hugo. Carmen Bravo-Villasante ha dicho: "Sab es nuestro *Atala* romántico".[34] Sin embargo, son más las diferencias que las semejanzas con la temprana novela de Chateaubriand.

Vayamos a la novela. *Sab* está conformada como un relato dividido en dos partes: la primera consta de once capítulos y la segunda de cinco y una extraña y atípica conclusión. Cada capítulo está precedido por un epígrafe que remite a las amistades literarias de la Avellaneda en la España de su época (Juan Nicasio Gallego, Alberto Lista, Quintana, Mariano José de Larra), y también a sus lecturas (José de Cañizares, José María Heredia, Walter Scott, Shakespeare, Lope de Vega, García Gutiérrez). Uno de los epígrafes llama la atención porque es el único de un autor francés del romanticismo, Alfred de Vigny, y porque contribuye a explicar la forma narrativa de la novela, en especial la de la segunda parte. Dice el epígrafe: "—Escúchame que no seré largo; la historia de un corazón apasionado es siempre muy sencilla, Alfredo de Vigny, *Cinq-Mars. Una conspiración*". Por un lado, la cita insiste en el asunto ya mencionado de los sentimientos

---

33 *Ibidem,* p. 57.

34 C. Bravo-Villasante, *op. cit.,* p. 66.

y las pasiones como el objeto principal de la representación; por el otro, refiere a la confesión dramática (o la dramatización de la confesión) como la privilegiada para dar forma artística al tema de las pasiones. La segunda parte de *Sab* está construida alrededor de la confesión del personaje mulato a Teresa, la prima de Carlota, "pobre, huérfana y sin atractivos ni nacimiento", hija ilegítima de un pariente lejano de la madre y quien está enamorada en secreto de Enrique Otway, el prometido de su prima. Esta confesión, primero de carácter oral, que se desenvuelve en un espacio alejado de la casa, a la orilla de un río y en el silencio de la noche (un espacio que reproduce un *locus amoenus* nocturno[35]), al final de la novela, en el capítulo titulado "Conclusiones", se reelabora bajo la forma de una carta, "herencia" de Sab para Teresa, pero de modo indirecto para Carlota, la verdadera destinataria junto con nosotros los lectores que de esta forma arribamos a las "conclusiones" de esta historia de pasiones secretas, pero sobre todo de pasiones imposibles de llevar a un buen fin en el mundo "corrompido" por la codicia y donde parece que sólo los esclavos pueden abrigar pasiones "puras".

Volvamos a *Atala* y a su posible influencia en *Sab.* En el personaje de la novela cubana, existen huellas del idealismo cristiano que defiende la novela del primer romanticismo francés, y que impide al personaje rebelarse contra la situación de esclavitud. Sab no es un rebelde. En su confesión al final de la novela acerca de los sentimientos guardados desde la infancia, un acto de "desnudamiento de un alma" que abarca todo el primer capítulo de la segunda parte, declara haber soñado que la posibilidad del idilio amoroso entre ambos tenía un lugar: el cielo, único espacio de libertad y justicia:

> ¡Me atreví a formar absurdas suposiciones! Osé creer que aquella mujer cuya alma era tan pura, tan apasionada, no encontraría en ningún hombre el alma que fuese digna de la suya: me persuadí que un secreto instinto, revelándole que no existía en todo el universo más que una que fuese capaz de amarla y comprenderla. La había también instruido de que se encerraba en el cuerpo de un ser degradado, proscrito por la sociedad, envilecido por los hombres, y Carlota, condenada a no amar sobre la tierra, guardaba su alma virgen para el cielo: ¡para aquella otra vida donde el amor es eterno y la felicidad inmensa!

[35] "Era una de aquellas hermosas noches de los trópicos: el firmamento relucía recamado de estrellas, la brisa susurraba entre los inmensos cañaverales, y un sin número [*sic*] de cocuyos resaltaban entre el verde oscuro de los árboles y volaban sobre la tierra, abiertos sus senos brillantes como un foco de luz. Sólo interrumpía el silencio solemne de la media noche el murmullo melancólico que formaban las corrientes del Tínima, que se deslizaba a espaldas de los cañaverales entre azules y blancas piedras, para regar las flores silvestres que adornaban sus márgenes solitarias." *Sab*, p. 203.

> Donde hay igualdad y justicia, y donde las almas que en la tierra fueron separadas por los hombres se reunirán en el seno de Dios por toda la eternidad.[36]

El amor entre una blanca y un mulato no es posible en el reino de este mundo (reino de desigualdad y de injusticia). Pero tampoco parece posible vivir en el ideal de los sentimientos puros, en un mundo cada vez más acosado por el interés material.

A lo largo de la novela, son enviadas a la periferia del texto las relaciones económicas y sociales que generan una estructura de poder basada en la división entre amos y siervos; tampoco se desarrolla a profundidad el asunto relacionado directamente con la situación económica de la isla, la cuestión de la penetración extranjera (representada en el padre de Enrique, el inglés Jorge Otway), que con su materialismo y ambición trastoca y vuelve imposible el imaginario orden paradisíaco de corte más señorial. Así, la familia de Carlota ve alterado su ya débil orden patriarcal[37] con la intromisión de los Otway, vinculados al comercio y a un tipo de relaciones capitalistas que acelerarán la caída del orden patriarcal y señorial representado por los Bellavista, aun cuando es evidente que las causas de este derrumbe son de orden económico y social; en esa medida, *Sab* es una novela que muestra la crisis de un sistema oligárquico y la emergencia y penetración del capitalismo. La narración se esfuerza por ubicar estos elementos en un segundo plano y colocar las ambiciones y las pasiones (los sentimientos) en el lugar de las causas fundamentales.

---

[36] *Ibidem*, pp. 210-211.

[37] En realidad, el padre de Carlota, don Carlos de B., es el patriarca de un ingenio azucarero en decadencia, aun cuando no se dicen las causas. “Tiempos ha habido, según he llegado a entender […] en que este ingenio daba a su dueño doce mil arrobas de azúcar cada año, porque entonces más de cien negros trabajaban en sus cañaverales; pero los tiempos han variado y el propietario actual de Bellavista no tiene en él sino cincuenta negros, ni excede su zafra de seis mil panes de azúcar.” *Ibidem*, pp. 104-106. Él mismo es un carácter débil que acepta la pérdida de tierras y bienes sin hacer nada para impedirlo. Su único hijo varón, que estudia en La Habana, es un ser enfermizo de nacimiento y fallece al final de la novela. Por lo tanto, el orden patriarcal y señorial que representa la familia Bellavista no tiene continuidad, es un orden simbólicamente enfermo; al permitir la entrada a los extranjeros advenedizos (relacionados al comercio y a un capitalismo incipiente) a ese reino familiar de connotaciones paradisíacas, el orden señorial no hace más que acelerar su derrumbe. En orden paralelo, el de las relaciones amorosas ideales, la pérdida del orden señorial se vincula con la desilusión de Carlota, la pérdida de su pequeño mundo idealizado y la entrada obligada en el mundo de las relaciones mercantiles. La novela comienza, de forma simbólica, con la llegada del extranjero Enrique Otway (prometido de Carlota) al ingenio de Bellavista: el elemento ajeno que acelerará la descomposición y la caída del orden patriarcal y señorial idealizado. Termina con el triunfo de los extranjeros al lograr apropiarse de los bienes de la familia Bellavista (con el matrimonio de Carlota).

Al final de la novela, muerto Sab, quien se sacrifica para que Carlota pueda vivir su ficticio ideal amoroso por Enrique (aunque sea por un tiempo muy breve), el derrumbe del orden paradisíaco artificial es completo: muere el padre, Carlota "llora su desgracia" y todas las propiedades pasan a manos de su marido y suegro, un marido "más ocupado de su fortuna que de su amor, y por los frecuentes viajes que el interés de su comercio le obligaba a hacer, ya a La Habana, ya a los Estados Unidos de la América del Norte".[38] Podríamos concluir que la historia del amor imposible de Sab por Carlota, figurado en el interior de un mundo, el del ingenio, que lucha por conservar sus contornos paradisíacos, simboliza el fin de un cierto orden social idealizado, un orden patriarcal y señorial ya para siempre amenazado por los intereses económicos de los extranjeros (el materialismo que, en el tránsito de finales del siglo XIX al XX, José Enrique Rodó hará objeto de sus ataques en *Ariel,* al tiempo que ubica el ideal en los países de Hispanoamérica). No en vano al final de la novela los discursos de los personajes y de la propia narradora girarán en torno de la pérdida. La carta que escribe Sab en sus últimas horas de vida (transcrita en el capítulo final) queda como testimonio del ideal vivido y como "consuelo", paliativo, objeto de culto que permita soportar su imposibilidad en los nuevos tiempos. La escritura y su actualización en la lectura nos recordarán, desde entonces, no tanto lo que fue, sino lo que pudo haber sido.

Con la muerte de Sab, Teresa se recluye en el Convento de las Ursulinas, donde ha alcanzado la armonía espiritual,[39] al tiempo que Carlota, casada ya con Enrique, "llora su desgracia". Dice la narradora: "Carlota era una pobre alma poética arrojada entre mil existencias positivas. Dotada de una imaginación fértil y activa, ignorante de la vida, en la edad en que 'la existencia no es más que sensaciones', se veía obligada a vivir de cálculo, de reflexión y de conveniencia. Aquella atmósfera mercantil y especuladora, aquellos cuidados incesantes de los intereses materiales marchitaban las bellas ilusiones de su joven corazón. ¡Pobre y delicada flor!, ¡tú habías nacido para embalsamar los jardines, bella, inútil y acariciada tímidamente por las auras del cielo!"[40] Sorprende el adjetivo inútil. No deja de haber cierta crítica a un tipo de vida y de mujer que por vivir en la burbuja de los "entusiasmos" y las "ilusiones", desligada de lo real material, se convierte en objeto de adorno y cuidado, como la flor, pero no es sujeto de su pro-

[38] *Ibidem*, p. 259.

[39] "En efecto, Teresa había alcanzado aquella felicidad tranquila y solemne que da la virtud. Su alma altiva y fuerte había dominado su destino y sus pasiones, y su elevado carácter, firme y decidido, le había permitido alcanzar esa alta resignación que es tan difícil a las almas apasionadas como a los caracteres débiles." *Ibidem*, p. 258.

[40] *Idem*.

pia vida. Tras la desilusión sólo viene la resignación. Carlota, como Sab, tampoco es un ser rebelde.[41] El único consuelo, el "triste pero poderoso auxilio" contra el mal de la desilusión, de la carencia de ideal, es saber que ha sido amada por un alma grande, "una de aquellas almas excepcionales que pasan como exhalaciones de Dios sobre la tierra". Tras la pérdida del ideal, sólo queda el refugio en la "poesía del dolor": la carta de Sab. Ésta se convertirá en la prueba de la imposibilidad del ideal; desde este momento, la literatura del romanticismo, más que ejercicio de denuncia o de análisis de situaciones sociales (que será el centro de la representación con la entrada del realismo), escribe sobre la pérdida y reproduce en su interior (de forma abismal) la escritura de la propia novela que leemos, escritura que deviene simbólicamente testimonio de la pérdida y la imposibilidad del ideal en un mundo cada vez más penetrado de materialismo y donde no hay justicia ni libertad.

A diferencia de lo que sucede en otras novelas del romanticismo hispanoamericano, como *María* de Jorge Isaac, en *Sab* no hay debate acerca del género novelesco y su pertinencia o no para la formación de las mujeres destinadas al matrimonio y a la familia (a la reproducción de un cierto orden patriarcal). Aun cuando se señala que Sab aprendió a leer y escribir con Carlota —y se menciona que tiene a su disposición la librería de la casa, de donde puede tomar prestados los libros que desee—, la única lectura de los personajes a la que se hace referencia es religiosa: los evangelios.[42] Ante la desesperación provocada por la oposición familiar a sus amores con Enrique (advenedizo, pues aunque acaudalado y blanco, de origen inglés, es hijo de un buhonero llegado a Cuba a hacer fortuna), Carlota lee el libro de los evangelios: "Venid a mí los que estéis cargados y fatigados, y yo os aliviaré".[43] La religión es consuelo y freno para la rebeldía. Sab rememora en su confesión esta escena donde se deja arrastrar por un éxtasis en realidad más humano que divino: "Un sentimiento confuso de felicidad vaga,

[41] "Carlota luchó inútilmente por espacio de muchos meses, después guardó silencio y pareció resignarse. Para ella todo había acabado. Vio a su marido tal cual era: comenzó a comprender la vida. Sus sueños se disiparon, su amor huyó con su felicidad. Entonces tocó toda la desnudez, toda la pequeñez de las realidades, comprendió lo erróneo de todos los entusiasmos, y su alma que tenía necesidad, sin embargo, de entusiasmos y de ilusiones, se halló sola en medio de aquellos dos hombres pegados a la tierra y alimentados de positivismo. Entonces fue desgraciada, entonces las secretas y largas conferencias con la religiosa ursulina fueron más frecuentes." *Ibidem,* p. 261.

[42] Otro momento en que hay una referencia literaria es cuando Sab menciona las lecturas de la infancia, junto a Carlota, y las novelas de amores interraciales. Alude a *Otelo,* el único ejemplo donde una blanca ama a un negro que no es esclavo y al que no considera inferior.

[43] *Sab*, p. 158.

indefinible, celestial, llenó mi alma, elevándola a un éxtasis sublime de amor divino y de amor humano; a un éxtasis inexplicable en el que Dios y Carlota se confundían en mi alma. Sacóme de él el ruido estrepitoso de un cerrojo: busqué a Carlota y ya no la vi: la ventana estaba cerrada, y el cielo y el ángel habían desaparecido. ¡Volví a encontrar solamente al miserable esclavo, apretando contra la tierra un corazón abrasado de amor, celos y desesperación!"[44] Más que remitir a las posibilidades de un idilio cristiano, un idilio cobijado por un sentimiento de amor divino, la escena revela lo endeble de ese ideal amoroso cristiano. La exaltación y el tono lírico de la confesión concluyen en la desesperación que provoca un amor terrenal.[45]

Pero la religión ocupa otro lugar en la novela, un lugar importante porque está asociado con el ideal. Más que remitir a la asociación entre la pureza del amor con el cristianismo primitivo, como en *Atala,* en *Sab* las referencias cristianas se vinculan con la figuración de un orden divino (donde la perfección y la armonía encuentran su lugar) que se contrapone con el imperfecto orden humano. En este sentido, Lucía Guerra señala que "el fenómeno de la esclavitud se presenta desde una perspectiva eminentemente metafísica en la cual se concibe la perfección y armonía de un orden divino como un paraíso perdido bajo la influencia del orden imperfecto impuesto por los hombres".[46] Dentro de este imperfecto orden humano, sólo la naturaleza cubana ("los campos vírgenes de aquella joven naturaleza") parece acercarse a las armonías divinas, o en todo caso constituir un

[44] *Ibidem*, p. 213.

[45] Son varios los trabajos dedicados a ubicar los elementos autobiográficos que contiene el relato. Entre ellos se podría mencionar una relación con la religión semejante a la que posee Sab. La experiencia de la Avellaneda con Ignacio Cepeda, un amor no correspondido al que ella se entregó apasionadamente, además de la experiencia amorosa con Gabriel García Tassara, fruto del cual la Avellaneda tuvo una hija ilegítima (en abril de 1845), quien murió a los pocos meses de nacida, y en general una vida donde las grandes pasiones amorosas no encuentran cauce de realización, la conduce en ocasiones por los caminos de la religión (¿refugio o consuelo para la desilusión, como en *Sab*?) Acerca de Cepeda, a quien dirige *Autobiografía* que comienza a escribir en 1838, algunos críticos le atribuyen una personalidad que podría semejarse en mucho a la de Enrique, el personaje de *Sab*. López Argüello menciona que "En lo intelectual era hombre sin imaginación, pero expresivo, aunque talentudo y amigo del saber; y en lo moral, egoísta, más que frío, helado; amigo del dinero, metódico, buen administrador de bienes, temeroso de perderlos y deseoso de aumentarlos. Aunque sujeto a las comunes pasiones, sabía y podía dominarlas y someterlas a su conveniencia. Era, en fin, un hombre terriblemente normal". *Ibidem*, p. 23. En 1846, la Avellaneda se casó con Pedro Sabater, quien muere tres meses después por una operación complicada. Tras el suceso, Gertrudis escribe *Manual del cristiano* y algunos otros textos donde puede advertirse su religiosidad.

[46] Lucía Guerra, "Estrategias femeninas en la elaboración del sujeto romántico en la obra de Gertrudis Gómez de Avellaneda", *Revista Iberoamericana,* vol. 51, núms. 132-133, 1985, p. 711.

refugio. Al final de la novela, Teresa idealiza ese mismo *locus* y vuelve al tópico de la naturaleza americana virgen, como el espacio creado por Dios donde todo es posible, en oposición al "ambiente corrompido de las ciudades del viejo hemisferio":[47] "Porque hemos sido felices, Carlota, en nacer en un suelo virgen, bajo un cielo magnífico, en no vivir bajo el seno de una naturaleza raquítica, sino rodeadas de todas las grandes obras de Dios, que nos han enseñado a conocerle y amarle".[48] Parecería que la naturaleza cubana reproduce las armonías celestes; es el espacio de la perfección y la felicidad, y en sus hombres (los cubanos) anidan todavía virtudes primitivas: "Quisiera el cielo que no vuelvas algún día los ojos con dolor hacia el país en que has nacido, donde aún se señalan los vicios, se aborrecen las bajezas y se desconocen los crímenes: donde aún existen en la oscuridad, virtudes primitivas".[49] La Avellaneda coloca el materialismo burgués, el interés y la codicia en los extranjeros que llegan a la isla y se la apropian,[50] pero "lo cubano" (simbolizado en la naturaleza) contiene todavía "virtudes primitivas" que podrían ser rescatadas.

Sin embargo, esta imagen idílica de la isla encuentra su contraparte en las relaciones de dominio y esclavitud que, por el contrario, revelan el imperfecto orden que los hombres han imprimido sobre esa naturaleza casi divina. Cuestiones que, como decía antes, la narradora procura enviar a la periferia del texto. "No he podido encontrar entre los hombres la gran armonía que Dios ha establecido en la naturaleza",[51] dice el esclavo Sab. La imposibilidad de su amor es, de hecho, consecuencia del imperfecto orden humano y de la ausencia de virtud. En la carta final, Sab reflexiona sobre la virtud y, como consecuencia, sobre el gran tema de la igualdad ("Yo he pensado mucho en esto: he invocado en mis noches de vigilia ese gran nombre —¡la virtud!—. Pero ¿qué es la virtud?, ¿en qué consiste?... Yo he deseado comprenderlo, pero en vano he preguntado la verdad a los hombres"[52]). Recuerda al sacerdote que cuando iba a confesar sus culpas, le

[47] En *Atala,* esa naturaleza americana virgen simboliza la armonía de un mundo creado por Dios a su imagen y semejanza.

[48] *Sab*, p. 262.

[49] *Idem*.

[50] "Sabido es que las riquezas de Cuba atraen en todo tiempo innumerables extranjeros, que con mediana industria y actividad no tardan en enriquecerse de una manera asombrosa para los indolentes isleños, que satisfechos con la fertilidad de su suelo, y con la facilidad con que viven en un país de abundancia, se adormecen, por decirlo así, bajo un sol de fuego, y abandonan a la codicia y actividad de los europeos todos los ramos de agricultura, comercio e industria, con los cuales se levantan en corto número de años innumerables familias." *Ibidem*, p. 119.

[51] *Ibidem*, p. 266.

[52] *Ibidem*, p. 265.

decía que la virtud del esclavo era "obedecer y callar, servir con humildad y resignación a sus legítimos dueños y no juzgarlos nunca":[53]

> Esta explicación no me satisfacía. ¡Y qué!, pensaba yo: ¿la virtud puede ser relativa? ¿La virtud no es una misma para todos los hombres? ¿El gran jefe de esta gran familia humana habrá establecido diferentes leyes para los que nacen con la tez negra y la tez blanca? ¿No tienen todos las mismas necesidades, las mismas pasiones, los mismos defectos? ¿Por qué, pues, tendrán los unos el derecho de esclavizar y los otros la obligación de obedecer? Dios, cuya mano suprema ha repartido sus beneficios con equidad sobre todos los países del globo, que hace salir al sol para toda su gran familia dispersa sobre la tierra, que ha escrito el gran dogma de la igualdad sobre la tumba, ¿Dios podrá sancionar los códigos inicuos en los que el hombre funda sus derechos para comprar y vender al hombre, y sus intérpretes en la tierra dirán al esclavo: "tu deber es sufrir; la virtud del esclavo es olvidarse de que es hombre, renegar de los beneficios que Dios le dispensó, abdicar la dignidad con que le ha revestido, y besar la mano que le imprime el sello de la infamia?" No, los hombres mienten: la virtud no existe en ellos.[54]

No hay virtudes en un mundo que basa sus relaciones sociales en la desigualdad.

Como otro elemento de cercanía con Chateaubriand en la configuración del personaje, Sab sería su caracterización como un "buen salvaje", cercano al estado de naturaleza. Mediante la oposición con Enrique, contribuye también a establecer la dicotomía entre la "sensibilidad" y la "razón" que se impondrá en el siglo, sobre todo con el surgimiento y ascenso de las ideas positivistas. Sin embargo, no hay que olvidar que, al final de la novela, la sensibilidad muere o desaparece con los personajes que la encarnan; no tiene posibilidades de fructificar. Son los valores vinculados a la razón positiva los que tienen futuro, aquellos que representa Enrique Otway: codicia y especulación.[55] La sensibilidad, que sería el componente necesario de un "alma superior", se restituye solamente como pérdida en el gesto escritural de Sab.

---

[53] *Idem.*

[54] *Idem.*

[55] "No era Enrique indiferente a las riquezas, y estaba demasiado adoctrinado en el espíritu mercantil y especulador de su padre". *Ibidem*, p. 122. "Porque educado según las reglas de codicia y especulación, rodeado desde su infancia por una atmósfera mercantil, por decirlo así, era exacto y rígido en el cumplimiento de aquellos deberes que el interés de su comercio le imponía." *Ibidem,* p. 132.

La otra influencia que ha sido señalada en la novela de Gertrudis Gómez de Avellaneda es *Bug-Jargal* (1826), de Victor Hugo. En ambas obras, el protagonista es un negro culto enamorado de una mujer blanca, prometida a su vez con un hombre blanco. Las dos novelas llevan por título el nombre del protagonista negro. La diferencia fundamental, en términos de los contenidos, es que el personaje de Victor Hugo encabeza una sublevación de esclavos en Haití y lucha por la libertad. Sab descarta esa posibilidad, aunque confiesa haber pensado en ella. No es un rebelde.[56] En varias ocasiones ha sentido impulsos de luchar, en buena medida llevado por las lecturas, por los "romances, novelas e historias" que Carlota leía en los primeros años de la juventud. Estas lecturas abren al personaje un nuevo mundo, pero nunca sobrepasa la cualidad de lo imaginario. Las lecturas despiertan su ardor, cree escuchar "gritos de triunfos", "cantos de victoria". Gloria, valor, ambición son nuevas palabras y nuevas posibilidades a las que llega por los discursos novelescos. Acaso por serlo, chocan con su propia realidad que lo paraliza: "era mulato y esclavo", tan sólo permanecen en el plano de lo imaginario y de los sueños: "¡Cuantas veces, como el paria, he soñado con las grandes ciudades ricas y populosas, con las sociedades cultas, con esos inmensos talleres de civilización en que el hombre de genio encuentra tantos destinos! Mi imaginación se remontaba en alas de fuego hacia el mundo de la inteligencia. '¡Quitadme estos hierros!', gritaba en mi delirio: '¡quitadme esta marca de infamia!, yo me elevaré sobre vosotros, hombres orgullosos: yo conquistaré para mi amada un nombre, un destino, un trono'".[57] No hay salida para la esclavitud por mano propia; no puede imaginar que la verdadera lucha sea romper con su esclavitud.

En cuanto a la forma de la enunciación, *Sab* posee un narrador omnisciente, que se sitúa de forma temporal en el presente de la escritura (poco antes de la publicación en 1841) y de forma espacial fuera de la isla. El relato se dirige a un público desconocedor de la geografía y de la naturaleza cubanas, pero también de los caracteres raciales que ha dado la conquista y la trata de esclavos, así como de la estructura y las jerarquías sociales marcadas por la dominación. El primer capítulo abre señalando esa distancia

[56] "He pensado también en armar contra nuestros opresores, los brazos encadenados de sus víctimas; arrojar en medio de ellos el terrible grito de libertad y venganza; bañarme en sangre de blancos; hollar con mis pies sus cadáveres y sus leyes y perecer yo mismo entre sus ruinas, con tal de llevar a Carlota a mi sepulcro: porque la vida o la muerte, el cielo o el infierno… todo era igual para mí si ella estaba conmigo." *Ibidem*, p. 209. La posibilidad de levantar a los esclavos contra los blancos se relaciona con la posibilidad de poder consumar el amor por Carlota; no se trata de una rebeldía política, de una lucha para liberase de la esclavitud.

[57] *Ibidem*, p. 268.

temporal: "Veinte años hace, poco más o menos, que al declinar una tarde del mes de junio un joven de hermosa presencia atravesaba a caballo los campos pintorescos que riega el Tínima, y dirigía a paso corto su brioso alazán por la senda conocida en el país con el nombre de camino de Cubitas".[58] Al narrar, la autora muestra su conocimiento de la geografía de la isla, de la flora y de la fauna, y "traduce" al lector externo en notas a pie las peculiaridades del país. Así, una nota señala que el "*yarei* es un arbusto mediano, de la familia de los guanos, de cuyas hojas largas y lustrosas se hacen en el país tejidos bastante finos para sombreros, cestos, etc. Puede alcanzar los seis metros de altura".[59] Estos comentarios de carácter científico señalan la cercanía de la Avellaneda con el mundo que describe y la no pertenencia del lector implícito a ese mismo mundo narrado. Autora, narradora y personajes pertenecen a un mundo distinto del de los lectores.

La característica de "literaturas heterogéneas" (aquellas sometidas a un doble estatuto sociocultural) que el crítico peruano Antonio Cornejo Polar señalaba como propia del ámbito andino, y que analizó para *Aves sin nido,* de la escritora Clorinda Matto de Turner, puede, por lo tanto, atribuirse a la novela de la Avellaneda. Para el caso peruano, la fractura que tales literaturas ayudaba a revelar era más dramática, pues se ubicaba en la supuesta "unidad" de una nación y contribuía precisamente a mostrar las fracturas internas y la dificultad de pensar la nación en términos unitarios y homogéneos (como propondría Benedict Anderson).[60] En el caso de Sab, la fractura se da entre Cuba-América y España, país colonizador. Al dirigir su relato a un público alejado de aquel que es el objeto de la representación, el gesto de la narradora señala la distancia, que en ocasiones se convierte en abismo, entre la colonia y el país colonizador, así como la extrañeza y el desconocimiento implícitos en toda relación de dominio (en la desigualdad). La misma fractura, extrañeza y desigualdad, se reproduce en las relaciones de la novela, de tal forma que si quisiéramos leer la obra como un relato que expresara simbólica e imaginariamente las posibilidades e imposibilidades de la fundación nacional (y con ello de la independencia), serían la fractura generada por las diferencias raciales y las relaciones de dominio lo que impediría pensar en una nación (y en la unión de Carlota y Sab); sólo una sociedad que colocara los "sentimientos" y las "emociones" por encima de la razón y del interés económico, podría "imaginarse" de otra forma. No en vano Sab muere una vez realizado el sacrificio que propicia el matrimonio de Carlota, pero también la protago-

[58] *Ibidem*, p. 101.

[59] *Ibidem,* p. 104.

[60] Anderson Benedict, *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

nista desaparece al final de la novela (muerte simbólica) tan pronto toma conciencia de su situación matrimonial de dependencia (y dominio) y una vez que comprende que el interés y el dinero llevaron a Enrique a buscar y aceptar el matrimonio. Teresa, el otro personaje que "padece", como Sab, las consecuencias de una sociedad esclavista y discriminatoria (es hija natural de un pariente lejano de la madre de Carlota), tampoco puede consolidar una relación, un matrimonio, pues carece de herencia (dinero) y de belleza que en un momento dado pudiera suplirla. Ante la imposibilidad de construir una vida dentro de los márgenes de la convención social, su destino es primero el convento y más tarde la muerte.

La narradora de *Sab* cuenta una historia que dirige a un público ajeno a aquel que es el objeto de la representación. Ella misma se ubica fuera de ese mundo: está alejada de forma espacial, aunque se identifica sentimental y emocionalmente con su patria. Y no sólo con su patria, pues elabora una historia donde proyecta su propia experiencia vivida acerca del amor, el matrimonio y en general el papel que los sentimientos representan en las relaciones humanas. Al mismo tiempo, se permiten insertar reflexiones más o menos largas sobre la dicotomía entre "sensibilidad" y "razón", e incluso sobre la cercanía entre el destino de la mujer y el de los esclavos. Esta cercanía, o identificación, entre Gertrudis y Sab, llevó a Doris Sommer a titular su análisis sobre la novela "*Sab c'est moi*",[61] al retomar las palabras de Flaubert sobre Madame Bovary. Y en efecto, lo que dice Sab es lo que piensa la Avellaneda no sólo sobre la esclavitud, sino sobre la mujer. Lo extraordinario es que coloca este discurso abolicionista y feminista en boca de un hombre mulato. En las literaturas heterogéneas de corte indigenista, como *Aves sin nido*, el indígena carece de voz propia (y de escritura, pues generalmente es analfabeto), y siempre es un blanco ilustrado quien está a cargo de abogar por sus derechos en un tono que difícilmente puede eludir el paternalismo. En *Sab,* la voz y la letra son del mulato, el único que deja testimonio por escrito (una carta) de sus sentimientos y reflexiones. Aunque pueda ser percibido como "portavoz" de las opiniones de la autora al reproducir el gesto escritural de la propia Avellaneda (escritura dentro de la escritura, y puesta en abismo de la propia escritura de la novela *Sab*), no podemos obviar que el esclavo es quien posee la capacidad de autorreflexión. De hecho, la carta, transcrita de forma literal, queda como

[61] "Gertrudis Gómez de Avellaneda bien pudo haber dicho algo similar a la ocurrencia de Flaubert sobre Madame Bovary, porque, evidentemente, la escritora cubana se identificaba con el héroe de su novela abolicionista, *Sab* (1841). Sab es un esclavo mulato enamorado de su joven ama blanca. Al borde de la rebelión, encarna la clase de (auto)retrato explosivo que le permite a la novelista construir una persona paradójica, intersticial y, en última instancia, nueva o americana". D. Sommer, *op. cit.*, p. 157.

testimonio vivo y de cierta forma como testimonio verdadero; la narradora insiste en que la ha visto y en que la conserva "fielmente en la memoria".

Al situar esta última confesión al final del relato, se reconfiguran ciertos signos novelescos. A la asociación entre la condición femenina y esclavitud se añade que la carta reafirma el lugar central de los sentimientos en el modo en que se imagina una sociedad armónica: "una gran pasión llena y ennoblece una existencia".

Más que una resolución de la desigualdad, de la discriminación, de la dependencia, de la injusticia por medio de la rebelión, que sería la forma en que ciertos círculos cubanos comienzan a pensar la situación histórica, Gertrudis Gómez de Avellaneda coloca la denuncia en términos abstractos y en el marco de un humanismo de corte cristiano. La justicia se vislumbra no como resultado de una lucha humana, sino por la intervención divina; tampoco se lleva a cabo en un futuro concreto (histórico), sino en un tiempo impreciso: "el día de la verdad amanecerá claro y brillante". Sab muere y Carlota desaparece entre las garras del materialismo.

La contradicción mayor en *Sab* se da entre un discurso y una narración que giran en torno de la libertad y la justicia, de la necesidad de abolir la esclavitud y de pensar en los negros y mulatos como seres humanos con las mismas capacidades y sentimientos; en torno de la condición de la mujer (dependiente y sometida al poder del varón), es decir, en torno de problemas "de la hora", profundamente históricos y ubicables en tiempos y espacios concretos y a una formalización artística de ellos en el marco de un idealismo cristiano que convierte los temas en asuntos universales y abstractos. Quizá el género de la confesión, que deja su impronta en la segunda parte de la novela, también sea una herencia cristiana.

LA MUJER EN EL MUNDO INDÍGENA MEXICANO A PARTIR DE LAS FUENTES COLONIALES Y LA POESÍA INDÍGENA CONTEMPORÁNEA

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Resumen Este texto presenta algunos rasgos característicos del papel asignado a la mujer en contextos culturales indígenas, tal como se conciben desde el interior mismo de esas culturas mediante su literatura, pasada y contemporánea. Se trata de un acercamiento reflexivo que permite entender la concepción social que se tenía de la mujer a través de algunos textos indígenas coloniales y que aún se percibe en la poesía indígena contemporánea. A partir de esa aproximación reflexiva, se presenta, como contraste, la concepción que se tenía de la mujer en el mundo colonial influenciado por una configuración europea.

Abstract This paper presents some typical features in the assigned role to women in cultural indigenous contexts, as these are conceived from the inside of these cultures through their past and contemporary literature. It is a reflexive approach that allows understanding through some colonial texts the social conception of women in this period of time, which is still present in the indigenous contemporary poetry. From this approach, it's presented as a contrast, the conception of women in the colonial world influenced by an European configuration.

* Dirección Divisional de Programas Directivos y Posgrados, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
poesía indígena, mujer, género, rol social, interculturalidad

Keywords
indigenous poetry, women, gender, social role, interculture

A partir de algunos ejemplos provenientes de las literaturas indígenas, pasadas y contemporáneas, en este texto señalo algunos rasgos del papel asignado a la mujer en esos contextos sociales, tal como se conciben desde el interior de esas culturas. Se trata de un acercamiento reflexivo que permita entender la concepción social de la mujer por medio de algunos textos coloniales y que sigue presente en la poesía indígena contemporánea. Como contraste, en esta aproximación reflexiva, también se presenta la concepción de la mujer en el mundo colonial, desde la perspectiva de los españoles y desde un capítulo del *Tratado de hechicerías y sortilegios.* Esta obra fue escrita por fray Andrés de Olmos, quien en 1553 presenta de manera muy ilustrativa la forma en que social, políti ca y religiosamente era considerada la mujer en el occidente *ille tempore*, en una concepción sombría y llena de prejuicios enarbolados y sustentados teóricamente para ser presentados como verdades incuestionables. En este sentido, la referencia al mencionado fray Olmos no puede sustraerse de cierta reflexión sobre el horizonte cultural medieval, pues aunque por esas fechas, Europa está ya en pleno Renacimiento, en América, una iglesia de contrarreforma se refugia en la distancia de la matriz europea "corrupta", para preservar la "pureza" perdida en el viejo continente, lo que —desde mi perspectiva— posibilitó que los parámetros culturales medievales se prolongaran por mucho más tiempo en América colonial.

En todo caso, al expresar su posición en relación con las mujeres, se hace evidente que fray Andrés de Olmos retoma un escrito europeo casi contemporáneo (1486), el famoso *Malleus maleficarum* o *Martillo de los brujos.* Esta obra condensó mucho de la concepción social de la mujer en el contexto cultural europeo medieval y lo elevó a categoría de ley, al convertirse en referencia obligada para los inquisidores que aplicaron sus criterios en su implacable búsqueda del mal, su erradicación y la purificación del mundo.

Desde lo contenido en uno y otro horizonte cultural, el sentido de la mujer destaca del lado europeo como lo deseado, pero temido, lo desconocido y por ello obscuro, perteneciente a los dominios de lo diabólico. Al mismo tiempo, aparece como atractivo pero repulsivo, como el objeto del

deseo que, en cuanto se alcanza, se vuelve intolerable y se repudia. Por el otro lado, entre los textos indígenas, destaca un sentido sagrado, sin menoscabo de la sensualidad y la apetencia; es protagonista en el entramado social humano y divino, encargada de funciones completa y específicamente suyas, con ámbito de dominio propio en el tiempo y el espacio.

Funciones femeninas expresadas en las diosas precolombinas

En el mundo precolombino, las actividades femeninas se reflejaban en las diosas y sus atributos. Esto ha sido explorado teóricamente por varios autores como Félix Báez-Jorge,[1] Rossell y Ojeda,[2] Rodríguez Shadow,[3] Beatriz Barba de Piña Chan,[4] entre muchos otros. Como apunta Salvador Rueda, en la propia concepción del universo se ponía en juego la dualidad masculino-femenino:

> En el origen, antes de la creación del tiempo y de la invención del calendario, la inmóvil deidad pareja, con su doble naturaleza femenina y masculina, decidió partir al Universo y unir sus distintos niveles en sus extremos, en los ejes del Cosmos: en los planos superiores quedaron las fuerzas masculinas, calientes, luminosas, secas; en los invisibles bajo tierra, los poderes femeninos, oscuros, húmedos, los relacionados con la muerte. Universo dinámico que juntaba ambas fracciones de la naturaleza a través de esos *axis mundi*.[5]

Por su parte, Félix Báez apunta lo siguiente:

> Los aztecas imaginaban el Universo extendido horizontal y verticalmente (hacia arriba trece cielos y hacia abajo la morada de los muertos). En el plan horizontal las formas religiosas se integraban con fenómenos ecológicos. La

[1] *Vid.* Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000. De él mismo, *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

[2] *Vid.* Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca,* México, CIESAS, 2003.

[3] María J. Rodríguez Shadow, "Xochiquétzal: significado y simbolismo de una deidad prehispánica", en Agripina García Díaz, Valentín Becerril Olivares, Ma. del Carmen Lechuga García, Francisco Rivas Castro (coords.), *Homenaje a la doctora Beatriz Barba de Piña Chan*, México, INAH, 1997.

[4] Beatriz Barba de Piña Chan, "Las deidades femeninas de la creación quiché", en María J. Rodríguez Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, UAEM, 2007, pp. 79-92.

[5] Salvador Rueda Smithers, "La mitad del universo. La fuerza femenina en los códices mixtecos", *Desacatos,* núm. 22, septiembre-diciembre de 2006, México, CIESAS, 2006, p. 196.

> dimensión vertical implicaba la jerarquía divina. Concebían a la tierra como un gran disco rodeado por un anillo de agua (*anáhuatl*); el punto donde se unía en el horizonte con el cielo era llamado *iehuica-atl* ("agua celeste"). Su cosmovisión reconocía cuatro cuadrantes o rumbos que se simbolizaban con sus respectivos árboles cósmicos y colores. En esta estructura espacial se suponía la morada y actuación de las deidades.
>
> En el primer cielo (Ilhuícatl Meztli, "donde se movía la Luna", situado inmediatamente arriba de la Tierra) era en el que vivía Tlazoltéotl (en tanto diosa lunar), en su advocación de Ixcuina. En el segundo cielo (Citlaco, "lugar de las estrellas") se ubican el faldellín luminoso de Citlalinicue, aspecto femenino de Ometéotl. Una fuente del siglo XVI —atribuida a Olmos por Garibay (1965)— sitúa en este plano a "la diosa de la tierra, Xiuhtlli", y en el tercero a Chalchiuhtlicue. El cuarto cielo era la morada de Huixtocíhuatl, la diosa de la sal. En el décimo tercer cielo estaba el lugar de la dualidad (Omeyocan), donde residían Ometecuhtli y Omecíhuatl ("Señor y Señora de la dualidad") llamados también Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl ("Señor y Señora de Nuestra Carne").[6]

En esta concepción del Universo, lo femenino estaba presente en el tiempo y el espacio; desde la tradición náhuatl, el poniente era la región femenina, presidida por dos diosas, según el códice Fejervary Mayer: Tlazoltéotl y Chalchiuhtlicue.

Respecto de esta zona occidental del cosmos como la región femenina del universo presidida por diosas, Sahagún apuntaba que "lo que acerca de esto dijeron los antiguos de las mujeres, es: que las mujeres que morían en la guerra, y las mujeres que del primer parto morían, que se llaman *mocihuaquetzque*, que también se cuentan con los que mueren en la guerra. Todas ellas van hacia la casa del sol, y residen en la parte occidental del cielo, y así aquella parte occidental los antiguos la llamaron *cihuatlampa*, que es donde se pone el sol, porque allí es su habitación de las mujeres".[7]

En cuanto al tiempo, a partir del medio día y hasta el ocaso, las *cihuateteo* acompañaban al sol en su recorrido celestial. "Las mujeres partiendo de medio día iban haciendo fiesta al sol, descendiendo hasta el occidente, llevábanle en unas andas hechas de *quetzales* o plumas ricas, que se llaman *quetzalli apanecáyotl*; iban delante de él dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta; dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno".[8] Las *cihuateteo* (mujer divina)

[6] J. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas…,* pp. 119-120.

[7] Fray Bernardino de Sahagún, 1992, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999, p. 381.

[8] *Idem.*

eran las mujeres muertas al dar a luz o durante el embarazo; "morían con un cautivo en su vientre" y eran divinizadas. También eran llamadas *cihuapipiltin* (mujer noble) y presidían sobre el poniente y eran encabezadas por Cihuacóatl, protectora de los partos. Sahagún refería que Cihuacóatl "daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos; aparecía muchas veces, según dicen, como una señora compuesta con unos atavíos como se usan en palacio. Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire. Cihuacóatl quiere decir mujer de la culebra".[9]

Los varones muertos en combate acompañaban al sol del amanecer al medio día, y de allí en adelante, eran las *cihuateteo* quienes lo acompañaban hasta el ocaso. El universo mismo y el tiempo que lo rige se encuentran definidos por regiones, dentro de las cuales se definían claramente los ámbitos de lo femenino y lo masculino. Continúa Sahagún:

> Estas diosas que llamaban *Cihuapipiltin* eran las mujeres que morían en el primer parto, a las cuales consideraban diosas. Se hacían ceremonias cuando morían y se canonizaban como diosas. Estas diosas andan juntas por el aire, y aparecen cuando quieren a los que viven en la tierra, y a los niños los molestan con enfermedades, como es dando enfermedad de *perlesía* (parálisis), y entrando en los cuerpos humanos. Y decían que andaban en las encrucijadas de los caminos, haciendo estos daños.[10]

Esta devoción no sólo existió entre los nahuas; había cultos similares en otras religiones mesoamericanas, como es el caso de los tarascos:

> Para los tarascos, la diosa Auicanime representaba a las mujeres que morían en el primer parto, las que se convertían en guerreras. Descansaban en Uarichao, el Poniente, región de los muertos que estaba gobernada por los dioses de la guerra. También se le conocía como "la necesitada, la sedienta", la diosa del hambre. Cuando la madre de las nubes, Cuerauáperi, no enviaba a la Tierra a sus hijas las nubes, sobrevenía la sequía, momento en el que Cuerauáperi enviaba en su lugar a Auicanime, el hambre, en forma de mujer con orejas muy largas, la que cargaba entre sus manos un *uhcumo* o topo, símbolo del dios de la muerte.[11]

---

[9] *Ibidem,* pp. 32-33.

[10] *Ibidem,* p. 34.

[11] Federica Sodi Miranda, "Deidades femeninas. Equilibrio en el pensamiento cosmogónico del México Antiguo", *Divina y humana. La mujer en los antiguos México y Perú*, México, Conaculta-INAH-Instituto Nacional de Cultura del Perú, 2005, p. 49.

En referencia a la mujer nahua que moría en parto, Sahagún señala que la partera le dirige la siguiente oración:

> ¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, os habéis esforzado y trabajado como valiente, habéis vencido, habéis hecho como vuestra madre la señora Cihuacóatl o Quilaztli, habéis peleado valientemente, habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, lo cual os puso en la mano vuestra madre la señora Cihuacóatl Quilaztli.
>
> Pues despertad y levantaos, hija mía, que ya es de día, ya ha amanecido, ya han salido los arreboles de la mañana, ya las golondrinas andan cantando y todas las otras aves; levantaos, hija mía, y componeos, id a aquel buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el sol, que allí todos están regocijados y contentos y gozosos; idos, hija mía, para vuestro padre el sol y que os lleven sus hermanas, las mujeres celestiales, las cuales siempre están contentas y regocijadas y llenas de gozo con el mismo sol, a quien ellas regocijan y dan placer, el cual es madre y padre nuestro: hija mía muy tierna, señora mía, habéis trabajado y vencido varonilmente, no sin gran trabajo; hija mía, habéis querido la gloria de vuestra victoria, y de vuestra valentía; gran trabajo habéis tenido y gran penitencia habéis hecho; la buena muerte que moristeis se tiene por bien aventurada y por muy bien empleada en haberse empleado en vos.
>
> ¿Por ventura moristeis muerte infructuosa, y sin gran merecimiento y honra? No por cierto, que moristeis muerte muy honrosa y muy provechosa. ¿Quién recibe tan gran merced? ¿Quién recibe tan dichosa victoria como vos, porque habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna, gozosa y deleitosa con las diosas que se llaman *Cihuapipiltin*, diosas celestiales?
>
> Pues idos ahora, hija mía muy amada nuestra, poco a poco para ellas, y sed una de ellas; id hija para que os reciban y estéis siempre con ellas para que regocijéis y con vuestras voces alegréis a nuestro padre y madre el sol, y acompañadle siempre a donde quiera que fuese a recrear. ¡Oh hija mía muy amada, y mi señora, ya nos has dejado, y por indignos de tanta gloria nos quedamos acá, los viejos y las viejas; arrojásteis por allí a vuestro padre y a vuestra madre, y os fuisteis![12]

Además de Cihuacóatl, entre las principales diosas en la antigua religión náhuatl, se encontraban tres relacionadas con el agua y la vegetación —Chalchiuhtlicue, Xochiquetzal y Chicomecóatl— y dos divinidades telúricas femeninas, Coatlicue y Tlazoltéotl.

[12] B. de Sahagún, *op. cit.*, pp. 381-382.

Chalchiuhtlicue, "la de la falda de jade", era diosa de las aguas tranquilas, arroyos, ojos de agua, lagos y lagunas. Era la consorte de Tláloc, dios de la lluvia. Según los mitos aztecas, primero surgieron cuatro dioses llamados Xipe, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli; estos cuatro dioses dieron origen a su vez a Tláloc y a su hermana Chalchiuhtlicue, a quienes encargaron ser dioses del líquido. En el mes Atlacahualo ("carencia de agua"), se celebraba su fiesta, en la que se sacrificaban niños para procurar la benevolencia de esta diosa y de Tláloc. Chalchiuhtlicue era representada como una joven doncella, con su faldellín y su *quechquémitl*; sobre la cabeza llevaba una banda que en los códices está pintada de azul y blanco, con dos borlas cayendo a los lados del rostro. Su nombre calendárico es 8-Hierba.

> Pintábanla [a Chalchiuhtlicue] como a mujer, y decían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman *Tlaloques*; honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en estas aguas y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos y barcas y otros vasos que andan por el agua […] Los que eran devotos a esta diosa y la festejaban eran todos aquellos que tienen sus granjerías en el agua, como son los que venden agua en canoas, y los que venden agua en tinajas en la plaza […] Los señores y reyes veneraban mucho a esta diosa, con otras dos, que eran la diosa de los mantenimientos que llamaban *Chicomecóatl*, y la diosa de la sal, que llamaban *Uixtocíhuatl*, porque decían que estas tres diosas mantenían a la gente popular para que pudiese vivir y multiplicar.[13]

Xochiquetzal (literalmente, "flor preciosa") era considerada diosa del amor. De ella se dice que su belleza era inigualable, que era "preciosa como una flor". Nació de los cabellos de la diosa madre y representa los encuentros juveniles, espontáneos, libres. En los mitos de creación, se menciona que fue mujer de Piltzintecutli, hijo de la primera pareja de hombres, Cipactónal y Oxomoco. Con Piltzintecutli tuvo un hijo, Cintéotl, dios del maíz; en otros mitos, se cuenta que también engendraron a Xochipilli, dios de las flores, también conocido como dios del amor, y a Nanahuatzin, quien se sacrificaría en el fogón divino para convertirse en el Quinto Sol.[14]

Chicomecóatl ("siete-serpientes"), diosa mexica de la subsistencia, en especial del maíz, principal patrona de la vegetación y, por extensión, diosa también de la fertilidad. Chicomecóatl era la parte femenina de Centéotl.

[13] *Ibidem*.

[14] Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas, incas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 28-32.

También se le llamaba Centeocíhatl y Xilonen (la peluda), en referencia a las barbas del maíz en vaina; se la consideraba "joven madre del jilote", es decir, del maíz tierno. Era protectora de las fases del ciclo del maíz y estaba casada con Tezcatlipoca. Otra forma asociada a Chicomecóatl es Ilamatecuhtli ("la señora de la falda vieja"), la mazorca madura, cubierta por hojas arrugadas y amarillentas. Las ceremonias dedicadas a esta divinidad se celebraban en el mes Huei Tozoztli ("ayuno prolongado"), entre los meses gregorianos de abril y mayo. Durante esos ritos, los altares de las casas se adornaban con plantas de maíz y en los templos se bendecían las semillas de esta planta. Sahagún refiere: "Esta diosa llamada Chicomecóatl era la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo que se bebe […] debió esta mujer ser la primera que comenzó a hacer pan y otros manjares y guisados".[15]

En cuanto a las dos divinidades telúricas enunciadas, Coatlicue, "la de la falda de serpientes", era la diosa de la Tierra y madre de los dioses. Aparece en algunos mitos mexicas como madre de los 400 huitznahuas, de Coyolxauhqui y de Huitzilopochtli, dios solar y de la guerra. Cuando Coatlicue queda embarazada por un *plumón blanco* en el cerro de Coatepec ("cerro de la Serpiente"), Coyolxauhqui y los huitznahuas, relacionados con los poderes nocturnos (Luna y estrellas), deciden matarla. Entonces Huitzilopochtli defiende a su madre:

> Coatlicue hacía penitencia barriendo cada día en la sierra de Coatepec, y un día aconteciòle que andando barriendo descendiòle una pelotilla de pluma, como ovillo de hilado, y tomóla y púsola en el seno junto a la barriga, debajo de las naguas. Después de haber barrido la quiso tomar y no la halló y dicen que de ella se empreñó.
>
> Como vieron los dichos indios llamados cuatrocientos huitznahuas a la madre que ya era preñada se enojaron bravamente diciendo: "¿Quién la preñó que nos infamó y avergonzó?" Y la hermana que se llamaba Coyolxauhqui decíales: "Hermanos, matemos a nuestra madre porque nos infamó, habiéndose a hurto empreñado".[16]

El dios solar y de la guerra, Huitzilopochtli, advierte a su madre que la defenderá; así nace para el combate:

> Después de haber sabido la dicha Coatlicue [lo que se tramaba] pesóle mucho y atemorizóse. Pero su criatura hablábale y consolábale, diciendo: "No tengas miedo, porque yo sé lo que tengo que hacer". Y después de haber

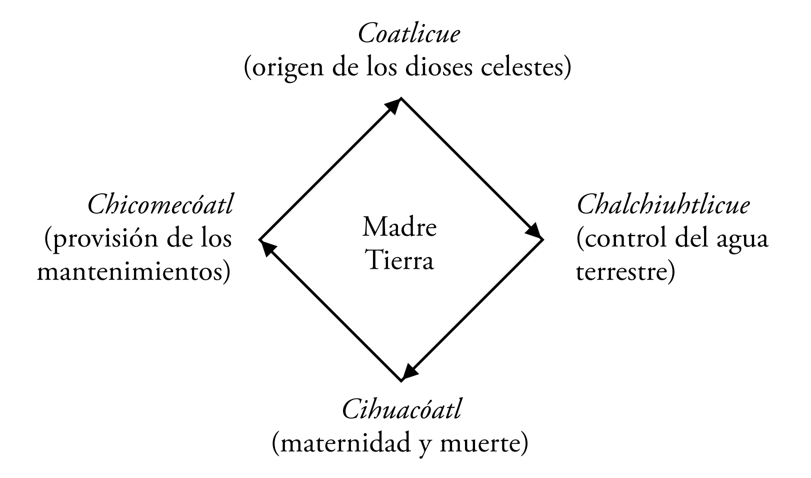
[15] B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 33.
[16] W. Krickeberg, *op. cit.*, p. 69.

> oído estas palabras la dicha Coatlicue aquietósele su corazón y quitósele la pesadumbre que tenía [...]
>
> Y en llegando los dichos cuatrocientos huitznahua nació Huitzilopochtli, trayendo consigo una rodela que se dice *teueuelli*, con un dardo y varas de color azul [...] se levantó y se armó y salió contra los dichos cuatrocientos huitznahua, persiguiéndoles y echándoles fuera de aquella sierra que se dice Coatepec.[17]

El Templo Mayor de Tenochtitlan, del lado de este dios, simbolizaba el cerro de Coatepec; de ahí la gran sacralidad que tenía como lugar del triunfo del sol en contra de los poderes de la noche.

En su obra *Los oficios de las diosas*, Félix Báez-Jorge presenta[18] el siguiente cuadro que ubica a las cuatro diosas, destacando su dimensión telúrica y agraria de estas divinidades según el rol que cada una tenía:

Dimensión agraria



Dimensión telúrica

Figura 1. Los oficios de las diosas

Por su parte, Tlazoltéotl ("devoradora de la mugre") era diosa de la pasión y de la lujuria, la barredora de la transgresión sexual, del adulterio, la que eliminaba del mundo el pecado; se relacionaba con la sexualidad y con la Luna. Presidía sobre la tierra, el sexo y el nacimiento en la cultura azteca.

[17] *Ibidem,* pp. 69-70.

[18] F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas,* p. 60.

En su *Historia general de las cosas de la Nueva España,* Fray Bernardino de Sahagún refiere de ella lo siguiente:

> Esta diosa tenía tres nombres […] Tlazoltéotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad […] *Ixcuina*: llamábanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas […] *Tlaelquani*; que quiere decir, comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.
>
> También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos.[19]

Entre los mayas se encontraba Ix Chel, deidad femenina íntimamente asociada con la luna. Sus imágenes la muestran como una mujer joven (Luna creciente) o como una anciana (Luna menguante). Era patrona de los oficios característicos de su género —en especial, los relacionados con la concepción, el embarazo y el parto—, pero también era deidad de la medicina, los textiles, la pintura, las aguas, el arco iris, la fertilidad de la tierra y la noche. Como diosa vieja, tenía un aspecto destructivo que provocaba catástrofes e inundaciones. Fue esposa de Itzamná, por lo cual se le identifica como una diosa madre. Tuvo varios nombres, acordes con sus advocaciones: Sak U' Ixik (Señora Luna Blanca); Chak Chel (Arco Iris Grande); Ix Chebel Yax (Señora del Primer Pincel), e Ix Chel (Señora Resplandeciente o Señora del Arco Iris).[20]

En el Templo de los Frescos de Tulum, hay una pintura mural en estilo mixteca-puebla, que data aproximadamente de 1450, donde se muestra a Ix Chel sosteniendo a dos pequeños Chaac o dios de la lluvia, uno en cada mano. El tema central del conjunto de murales es la fertilidad, el maíz y el ciclo muerte-renacimiento.

Sylvanus Morley refiere otra deidad maya, Ixtab, la diosa del suicido. Al respecto, señala:

> Los antiguos mayas creían que los suicidas se iban directamente al paraíso. Tenían una diosa especial que era la patrona de los que se habían privado de la vida ahorcándose, la llamaban Ixtab, diosa del suicidio. Puede verse esta diosa en el *Códice de Dresde* (lámina 29j), donde aparece pendiente del cielo

[19] B. de Sahagún, *op. cit.,* p. 36.

[20] *Vid.* Tomás Pérez Suárez, "Dioses mayas", *Arqueología Mexicana*, vol. xv, núm. 88, noviembre-diciembre, México, 2007.

> por medio de una cuerda que está enrollada a su cuello. Tiene los ojos cerrados por la muerte, y en una de sus mejillas un círculo negro que representa la descomposición de la carne.[21]

El aspecto sagrado de las diosas se vinculó al comportamiento de la mujer, pues el ideal femenino y sus principios inherentes están plasmados en la concepción de sus deidades. Los papeles desempeñados por las mujeres en Mesoamérica indígena y la forma como se les concebía en esta civilización son directamente proporcionales a las funciones que se consideraba tenían sus diosas. Esto se explica porque sus deidades eran expresiones culturales idealizadas de mujeres reales e históricas, las cuales, a su vez, vieron sus funciones divinizadas en modelos numinosos. Se trata, entonces, de una génesis dialéctica entre mujer y diosa, en una dinámica determinada y determinante, estructurada y estructurante, entre lo divino y lo humano, donde se revela socialmente lo femenino.

> Las divinidades femeninas aztecas manifestaban en sus ámbitos de acción y relaciones simbólicas los diversos intereses de la sociedad en torno a la fertilidad (humana y vegetal) y al agua (celeste y terrestre), núcleos a partir de los cuales se encadenaban amplias series significantes referidas al nacimiento, la muerte, el placer carnal, la expiación de los pecados, los mantenimientos, etc. articuladas a los ritmos biocósmicos.[22]

No puede dejarse de lado el carácter eminentemente agrícola de las diosas prehispánicas, ya que la agricultura era el soporte material de aquellas culturas:

> Concluyendo sus apreciaciones respecto a la poesía religiosa de los nahuas, Garibay indicó que "la mujer, en sus aspectos de madre, de guerrera, de verdugo. Autora de la vida y de la muerte, que acumula en su seno la ternura y el dolor. Esto mismo nos dirán los poemas. México ha sido un pueblo maternalista. Tiene sed de amor materno. Se traduce en las imágenes de barro de mujeres grávidas que hallamos en los ínfimos sustratos arqueológicos, pero se halla atestiguada también en estos cantos". [23]
>
> Creo que esta vehemente opinión podría reducirse a un enunciado tal vez más simple y menos poético, pero más orientado a descubrir los cimien-

[21] Sylvanus Morley, *La civilización maya,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987 p. 218.

[22] F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas.,* pp. 121-122.

[23] Esta cita se refiere a la obra de Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, t. I, México, Porrúa, 1971, p. 116.

> tos sociales de las creencias y prácticas religiosas. Más que maternalista, el pensamiento religioso de los pueblos mesoamericanos debe llamarse telúrico y apellidarse agrario. Y la proposición no es exagerada, aun en sus más complicadas elaboraciones de orden celeste que tienen al Sol como centro, se advierte la vigorosa presencia de la Madre Tierra. De tal manera que el "maternalismo mexicano" debe explicarse a partir de razones de existencia social y no con base en interferencias psicológicas.[24]

De este modo, nuestros dioses son la suma de todos nuestros miedos, anhelos, esperanzas y virtudes. Son el superlativo de las virtudes humanas que nos enorgullecen y la antítesis radical de los vicios que nos horrorizan. Las diosas prehispánicas fueron crisoles donde estas culturas destilaron lo que consideraron más distintivo de la mujer de carne y hueso que en sus relaciones cotidianas, espacios de dominio y actividades específicas, entretejió la vida social operante en el aquí y el ahora, con lo cual se extrapoló también al ámbito de lo sagrado.

El "Canto de las mujeres de Chalco", de *Cantares mexicanos*

En este poema, se refleja el porte y orgullo de las mujeres de Chalco, quienes encaran al enemigo vencedor y lo enfrentan mediante la seducción. Se vislumbra una complicada situación política en la que la mujer protagonista de este poema se entrega al vencedor, aunque aún dirige palabras de justificación a su antiguo señor, derrotado por este nuevo, al que ahora se entrega. Es un poema erótico que sugiere un ámbito de dominio completamente femenino, de poder irresistible, en el que incluso el guerrero victorioso sucumbe.

Los compiladores de este poema señalan lo siguiente: "En este poema cambia la disposición de ánimo por el ingenio y encanto de las mujeres de Chalco [...] es una temprana producción feminista, en la cual las mujeres provocan a sus conquistadores mexicas, diciendo que los hombres de Chalco pueden haber sido derrotados, pero no ellas".[25]

> Deseo, deseo mucho las flores,
> deseo, deseo los cantos,
> temerosa, en el lugar donde hilamos,
> donde existimos,

[24] F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, p. 168.

[25] Miguel León Portilla y Earl Shorris, *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente,* México, Aguilar, 2008, p. 144.

entono su canto al pequeño señor Axayácatl,
lo entretejo con flores, con ellas lo circundo.

Como una pintura es hermoso su canto,
como flores fragantes, gustosas,
mi corazón lo estima en la tierra.
¿Qué significa esto?
Así estimo tu palabra,
de mi compañero en el lecho,
tú, pequeño Axayácatl, déle yo contento.
Sólo levanto el gusano,
lo hago estar recto.
Déle yo contento
a mi compañero en el lecho, tú pequeño Axayácatl.

Xolo, Xolotzin,
tú señor, pequeño Axayácatl,
¿en verdad eres varón?
Aquí eres nombrado,
¿acaso en verdad aún irás a leñar?
Ya pon a cocer mi maíz,
consigue luego que mucho se encienda.

Toma, toma eso que está allá,
ven a darme el pequeñín,
tú ya colócalo, estaremos acostados,
también tendrás contento,
tendrás mucho contento,
lo haré despacio.

No, no, no te arrojes sobre mí,
tú señor, pequeño Axayácatl,
yo soy cogida,
tiene comezón mi manita.
Ya también, ya también quieres tomar
mis pechitos, casi mi corazón.

Tal vez por tu voluntad
estropearás el coger,
estarás mirando la flor color de ave xiuhquéchol.
Te introduciré en mí,
allí ha de estar tu barbilla, te haré hacia arriba.

[…]

Madre mía, mucho me entristezco
aquí donde tengo varón,
no puedo hacer bailar el huso,
no puedo lanzar mi palo del telar,
de mí te burlas, niñito mío.

¿Cómo en verdad lo haré?
¿acaso con escudo de plumas
se ofrenda uno en la llanura?
Yo me ofrendaré,
de mí te burlas, niñito mío
Xolotzin, niñito mío, tú señor,
tú pequeño Axayácatl,
en vano sólo te abandonas,
junto a mí te ofrendas,
tú ofreces tu hombría,
¿acaso gozo en la guerra?
Conozco a tus enemigos
niñito mío,
sólo en vano te abandonas junto a mí.

Tú debiste levantarlo,
acaso en verdad no lo intentarás,
flores y cantos como de una compañera de placer,
niñito mío.

Noble varón, señor mío,
tú el que gobierna, tú pequeño Axayácatl,
tú empezaste, ya también te enojas, Xolotzin.
Ya me voy a mi casa,
niñito mío.

Tal vez aquí me tomaste con engaño,
y bien lo hiciste.
He aquí que ahora tu palabra
es la de un borracho.
¿Acaso eres tú un borracho?
¿acaso hay obediencia en nuestra casa?

¿Acaso me compraste,
me compraste, niño mío?
¿acaso vinieron a hacer intercambio
mis tías, mis tíos?
Sin motivo ya también te enojas,
Xolotzin;
ya también me voy a mi casa,
niñito mío.

[…]

Sólo hago mi oficio de mujer,
mi corazón se duele,
¿acaso obraré y lo haré como un hombre?
Mucho sea su falda, su camisa,
de ellos, nuestros varones,
los que nos prueban.

Saca ya mi nixtamal,
señor, pequeño Axayácatl,
que yo por completo te lo tome, levántelo yo, levántelo yo,
dale gusto, levántaselo a nuestro trasero,
olotito, olotito.

¿Acaso tú eres águila, eres tigre?
Te ofreces, niño mío, ¿no te enorgulleces frente a tus enemigos?
Yo todavía he de levantarlo, dale gusto.

Nada mi falda, nada mi camisa, yo mujer,
aquí ha venido a entregar sus bellos cantos,
aquí ha venido a ofrecer la flor del escudo,
¿es posible que seamos dos
yo, mujer de Chalco, yo, Ayoquan?

Yo deseo a las que son mujeres como yo,
las acolhuas,
anhelo a las que son mujeres como yo,
las tepanecas, ¿es posible que seamos dos,
yo, mujer de Chalco, yo, Ayoquan?

Se avergüenzan las mujeres de placer
niñito mío.

¿Acaso así también tú me alejarás?
¿también así le has hecho a Cuauhtlatohua?
Poco a poco desatáos vuestras faldas,
abrid vuestras piernas, vosotras tlatelolcas,
las que fuisteis hechas prisioneras,
venid a contemplar, aquí en Chalco.

[…]

Deseé en Xaltepetlapan a los huexotzincas;
sus cordeles de cuero, sus trenzados de cuero,
uno a uno les iré dando fin,
temerosito, temerosito.

¿Cómo lo siente el que me pide,
el niño, el señor, el pequeño Axayácatl?
Que así con el favor de alguien
me disponga como mujer de placer.
Por mí a dos tendrás que cuidar,
niño mío, acaso así lo quiere tu corazón,
con suavidad se humedece.
¿Acaso sin tu consentimiento, niño mío,
introduces en tu casa el placer no bueno?
¿acaso así lo quiere tu corazón?
Con suavidad se humedece.

Qué feliz me hiciste, compañero mío de placer,
ya no te engalanes, no, tú eres hombre,
has agitado a mi pobre corazón,
entrelazas con flores tu palabra.

Donde yo hilo, me ofrezco a ti,
donde yo tejo, me acuerdo de ti,
Xolotzin, ¿por qué has agitado a mi pobre corazón?

Yo vieja pervertida, yo vuestra madre,
soy anciana abandonada, vieja doncella,
por esto se atormenta mi pobre corazón.
Soy gente de Chalco,
he venido a darte placer,
mi muñeco florido, mi muñeco color de camote.

Ya también lo desea el señor, el pequeño Axayácatl,
ve mi manita pintada con flores;
ve mis pechitos pintados con flores.

Que no decaiga tu corazón,
tú pequeño Axayácatl,
he aquí tu mano,
que junto a mi mano esté,
ve tomándome. Alegráos.
En tu estera de flores,
donde tú estás, Xolotzin,
dulcemente entrégate al sueño,
queda en calma,
niño mío, tú señor, tú Axayácatl.[26]

El papel de la mujer en los *huehuetlahtolli* y otros documentos coloniales

Estos *huehuetlahtolli* muestran de forma clara los ideales de lo que se consideraba moralmente correcto en el vivir y actuar femenino; sin embargo, estos textos no deben verse como una sola reducción moralista, sino como un llamado al equilibrio. Son invitaciones a la ubicación existencial en un mundo cultural donde el equilibrio entre los aspectos contradictorios de la vida humana se enmarcaba en una dinámica cósmica, donde la naturaleza, los entes divinos y los humanos coexistían con funciones y tareas bien definidas; el cumplimiento de estos entes redunda en beneficio de las esferas humana, natural y divina en coparticipación y correspondencia.

En esta misma línea discursiva, Sodi Miranda apunta lo siguiente:

> En la cosmogonía prehispánica la mujer representaba un importante papel que debe ser considerado como parte de un todo en el que el cosmos y la naturaleza respondían a una simple división sexual, que a la vez era equilibrio y contraparte: lo masculino y lo femenino. En el plano terrestre, la división y la diferenciación de géneros constituyó [*sic*] el gran eje a partir del cual se desenvolvieron los procesos sociales. Las mujeres participaron de manera activa en el seno de sus sociedades, desde que éstas se conformaban como aldeas, con el paso del tiempo, se definió con mayor claridad el ámbito y el significado de sus actividades.[27]

---

[26] M. León Portilla y E. Shorris, *op. cit.,* pp. 144-150.
[27] F. Sodi Miranda, *op. cit.,* p. 45.

Transcribo las palabras de un padre a su hija, quien ha llegado a la "edad de reflexión", en contexto ceremonial; el padre aconseja cómo actuar y cómo ubicarse en este mundo:

> Oye bien, hijita mía, niñita mía: no es lugar
> de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice
> que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.
> Así andan diciendo los viejos: para que no siempre
> andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza,
> el Señor Nuestro nos dio a los hombres la risa, el sueño,
> los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y
> finalmente el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes.
> Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que
> no se ande siempre gimiendo. Pero, aun cuando así fuera,
> si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la
> tierra, ¿acaso por esto se ha de estar siempre con miedo? ¿Hay
> que estar siempre temiendo?¿Habrá que vivir llorando?
> Porque se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando,
> hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo
> siempre que así es en la tierra? ¿Quién anda tratando de darse
> muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo.
> Se busca mujer, se busca marido.
> Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma:
> he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno
> te desprendiste, brotaste.
> […]
> Ahora es buen tiempo, todavía es buen tiempo, porque
> todavía hay en tu corazón un jade, una turquesa. Todavía
> está fresco, no se ha deteriorado, no ha sido aún torcido,
> todavía está entero, aún no se ha logrado, no se ha
> torcido nada. Todavía estamos aquí nosotros tus padres
> que te metimos aquí a sufrir, porque con esto se
> conserva el mundo. Acaso así se dice: así lo dejó dicho, así
> lo dispuso el Señor Nuestro que debe haber siempre, que
> debe haber generación en la tierra...
> He aquí otra cosa que quiero inculcarte, que quiero comunicarte
> mi hechura humana, mi hijita: sabe bien, no hagas
> quedar burlados a nuestros señores por quienes naciste.
> No les eches polvo y basura, no rocíes inmundicias sobre su historia:
> su tinta negra y roja, su fama...
> No como si fuera en un mercado busques al que será

tu compañero, no lo llames, no como en primavera lo
estés ve y ve, no andes con apetito de él. Pero si tal vez tú
desdeñas al que puede ser tu compañero, el escogido del
Señor Nuestro. Si lo desechas, no vaya a ser que de ti se burle,
en verdad se burle de ti y te conviertas en mujer pública...
Que tampoco te conozcan dos o tres rostros que tú hayas visto.
Quienquiera que sea tu compañero, vosotros,
juntos tendréis que acabar la vida. No lo dejes, agárrate de él,
cuélgate de él, aunque sea un pobre hombre, aunque sea sólo
un aguilita, un tigrito, un infeliz soldado, un pobre noble,
tal vez cansado, falto de bienes, no por eso lo desprecies.
Que a vosotros os vea, os fortalezca el Señor Nuestro,
el conocedor de los hombres, el inventor de la gente,
el hacedor de los seres humanos.
Todo esto te lo entrego con mis labios y mis palabras.
Así, delante del Señor Nuestro cumplo con mi deber.
Y si tal vez por cualquier parte arrojas esto, tú ya lo sabes.
He cumplido mi oficio, muchachita mía, niñita mía.
Que seas feliz, que Nuestro Señor te haga dichosa.[28]

En el *Códice Matritense de la Real Academia*, se incluyen, en distintos lugares, las siguientes referencias acerca de la mujer en sus distintas etapas y funciones:

La niña
La niñita: criaturita,
tortolita, pequeñita
tiernecita, bien alimentada.
Como jade, una ajorca,
turquesa divina,
pluma de quetzal,
cosa preciosa,
la más pequeñita,
digna de ser cuidada,
tierna niña que llora,
criaturita que aparece limpia y pura.

[28] M. León Portilla y Librado Silva Galeana, *Huelhuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra,* México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 15-19.

La mujer adulta
La mujer ya lograda,
en la que se ponen los ojos,
digna, no es objeto de diversión
la femineidad está en su rostro.
Trabaja, no está ociosa,
emprende cosas, tiene ánimo.
La mujer adulta de mala condición:
lleva una vida inútil,
dispuesta a los placeres, lasciva.
Obra como mujer pública, no sosiega,
no reposa, anda vestida con vanidad,
bebe casi hasta morir, anda embriagada.

La madre
La madre de familia:
tiene hijos, los amamanta.
Su corazón es bueno, vigilante,
diligente, cava la tierra,
tiene ánimo, vigila.
Con sus manos y su corazón se afana,
educa a sus hijos,
se ocupa de todos, a todos atiende.
Cuida de los más pequeños
a todos sirve,
se afana por todos, nada descuida,
conserva lo que tiene,
no reposa.

La anciana
La anciana: corazón de la casa,
rescoldo del hogar,
vigilante.
La buena anciana:
amonesta a la gente
le da voces.
Es luz, tea, espejo,
ejemplo, dechado.
La mala anciana: rincón, obscuridad,
pared, noche oscura,
se burla de la gente,
es afrenta.

La curandera
La curandera:
conocedora experimental de las hierbas
que conoce por experiencia las raíces
los árboles, las piedras.
Es experimentada, ensaya sus remedios
examina,
guarda sus secretos, sus tradiciones.
La buena curandera:
cura a la gente, la ayuda,
la hace levantarse,
les templa el cuerpo,
los hace convalecer,
cubre con cenizas (las heridas), cura, remedia,
hace punciones, hace sangrar, cose,
purga a la gente, le da remedios.
La mala curandera:
tiene sus tradiciones, las guarda,
tiene sus semillas, sus polvos de semilla,
posee sus hechizos, sus flores,
es como nahual, hechicera,
de falsos remedios,
mata con ellos,
empeora a la gente,
la pone en peligro,
la hace enfermarse, le da muerte,
se burla de la gente, le es afrenta.

La costurera
La costurera: cose con aguja,
zurcidora, hace costura,
diseña lo que hace.
La buena costurera: es artista,
tiene mano de tolteca,
adiestra sus manos,
está dialogando con su propio corazón,
calcula, diseña, cose.
La mala costurera que hace hilvanes,
que revuelve las telas,
las enmaraña, sólo echa puntadas sin tino,
se burla de la gente, la ofende.[29]

[29] M. León Portilla, "La mujer indígena en México", *Divina y humana. La mujer en los antiguos México y Perú,* México, Conaculta-INAH-Instituto Nacional de Cultura del Perú,

Después de haber hecho este recorrido, podemos concluir con las palabras de León Portilla:

> Estos testimonios constituyen sólo una muestra en la rica documentación recogida de labios de informantes indígenas [...] En todas esas descripciones, hechas de modo positivo y negativo, "la buena y la mala señora", claramente aparece el que pudiera llamarse ideal náhuatl de femineidad. Y no es imaginación atribuir a los nahuas una idea de femineidad-cihuayotl como suma y dechado de los atributos que hacen buena y bella a la mujer. En el texto sobre "la mujer ya lograda", aparece esta frase: *cihuayotl iixco ca*, que vertida a la letra significa "en su rostro está la femineidad".[30]

Sobrevivencia contemporánea de los *huehuetlahtolli* en el ritual

La educación institucional indígena y todos los valores contenidos en ella tuvieron triste suerte, pero no ocurrió lo mismo con la educación en casa, pues ésta se mantiene como una forma de resistencia, con todas sus mezclas y diluida entre muchas influencias, pero lo suficientemente consolidada y diferenciada como para ser notable y distinta. Aún hoy se conserva la tradición oral de esos *huehuetlahtolli*, si bien fusionada con diversos elementos del cristianismo; lo sorprendente es que la transmisión de esos valores morales de padres a hijos se conserva de una forma eminentemente indígena, a pesar de la violencia —expresa o velada— que durante más de 500 años han experimentado estos pueblos. Se trata de un nuevo sentido educacional, la educación como resistencia y sobrevivencia cultural. Como ejemplo, quiero mencionar una experiencia vivida con una comunidad náhuatl del Estado de México, en un pueblo llamado Xalatlaco en el municipio del mismo nombre, ubicado en el valle que se ubica geográficamente en medio de Toluca y la ciudad de México. Nos referimos a la sobrevivencia de un huehuetlahtolli que conduce la madrina a su ahijada un día antes de su boda. En presencia de su madre y abuelas y otras mujeres invitadas de su familia y la familia del esposo (es una ceremonia exclusivamente femenina), la madrina entrega a la ahijada una pequeña escobita de palma, delicadamente adornada con brillantina y pequeños símbolos tejidos en palma, a saber, palomitas, ratitas, canastos, escobitas, mazorcas, estrella, remolinos, caminos buenos que son rectos y caminos malos que están tejidos en espiral. Entonces, al tiempo que se le da la escoba y se tocan los símbolos correspondientes, le son dirigidas estas palabras:

2005, pp. 41 y 42.

[30] *Ibidem,* p. 39.

Bueno niña, ya te vas a casar,
tu marido te bajó las estrellas y por eso te vas a casar con él.
Tú debes saber ciertas cosas en tu hogar,
debes barrer la basurita que hay por allí,
y guardar tus cositas en tus chiquihuites,
para que tu casita esté siempre limpia
y no haya ratitas corriendo por allí.

Tú te debes creer sólo de tu marido,
y él se debe creer sólo de ti,
uno al otro nada más se deben de creer,
porque si no, si le andan creyendo a la gente
lo que dice por acá y por allá, a los chismes
entonces van a caer en el remolino
y no saben dónde van a parar,
por eso sólo créele a tu esposo y
que él te crea sólo a ti.[31]

Aproximación desde la poesía indígena contemporánea

En el poema, "Desde mi infancia", de procedencia mazateca, leemos lo siguiente:

No sólo por mis trenzas largas soy mujer,
no sólo por los faisanes que cantan en mi huipil.
Soy madre como la tierra
y luz como el poniente.
En mi fogata se asoman los espíritus,
que habitan en mi vientre.
Desde que me alumbró el llanto existe
en mí la niña, la madre y la abuela;
flores y collares en mi piel.
Azuzo a la noche,
abro la puerta del cielo,

[31] La fuente de este pasaje es, sencillamente, Doña Agustina, como era conocida en Xalatlaco. Vivía en la calle principal, sin número, pero era del dominio público, pues era la encargada de la comunidad que hacía las *escobas del casamiento* y las poquísimas que aún conservaba y transmitía el huehuetlahtolli en lengua náhuatl. Recopilé esta información en marzo de 1996 y se publicó después en "La educación entre los nahuas: un acercamiento a su pasado y su presente", *Avatares. Cuaderno de filosofía y cultura,* Universidad Intercontinental, año 5, núm. 19, octubre-diciembre, 2002, pp. 9-21.

ordeno el universo desde mi fogón.
Lanzo la pereza al abismo,
apago la luz y la enciendo al amanecer.
Guardo la esperanza
entre las rendijas de mi horizonte.
No sólo por mis trenzas largas soy mujer,
no sólo por los pájaros que vuelan en mi huipil.
Desde que me alumbró el llanto existe en mí
la niña, la madre y la abuela;
vida y universo también.[32]

Estos mismos autores recopilan un extraordinario poema de Fausto Guadarrama López, escrito en mazahua, titulado "Marías, ¿a dónde van?" En sus líneas podemos encontrar un profundo sentido moral, de pertenencia y dignidad, frente a un contexto social de desprecio, marginación y desigualdad que orilla al desarraigo e incrementa no sólo la pobreza, sino la muerte cultural; en el poema se reconoce en la mujer tanto la capacidad de reproducción física, como su primacía en la reproducción cultural:

Con su niño más pequeño en la espalda
otros adelante y otros atrás de ellas
decidieron ir a conocer mundos nuevos
cerraron las ventanas y puerta de la casa.
El huertito de frijoles quedó abandonado.
Parece que hasta el tecolote enloqueció
pues cuando más se perdían en el horizonte
más fuerte se escuchaban sus chillidos lastimeros.
¿A dónde van, madres mazahuas?
¿A dónde van, muchachas mazahuas?
¿Por qué se llevan a sus chiquillos?
¿Por qué abandonan su huertito?
¿Qué van a buscar a otras tierras?
¿Qué es lo que sueñan encontrar?
¿Cómo se imaginan su nueva vida?
¿Cómo las recibirá otra gente?
¿Cuándo otra vez regresarán?
¿Cuándo las volveremos a ver?

Allá donde ustedes van; ¡no hay nada!
Se perderán entre un mar de gentes

[32] M. León Portilla y E. Shorris, *op. cit.*, p. 787.

que les negarán hasta el saludo.
Y cuando alguien se atreva a mirarlas
despectivamente las llamarán: "Marías".
Y tendrán que vender chicles y naranjas
para que puedan ganarse este santo nombre.
Pedirán limosna para dar de comer a sus hijos
y si bien les va, serán sirvientas en una casa.

Es entonces cuando añorarán su pueblito
querrán abrazar a sus papás ya viejitos
querrán comprar un metate para sus tortillas
soñarán con esos campos verdes, muy verdes,
imaginarán sus enaguas, listones y rebozos.
Y aunque se pinten labios y mejillas
no ocultarán que nacieron en un pueblo mazahua
pues sus miradas y risas las traicionarán.
Entonces recordarán su origen y llorarán
irán a las iglesias a suplicar volver,
para que vuelvan a bordar sus servilletas
con pajaritos, venados, flores y vida.

Esperarán ansiosas a que vuelva el tiempo
y se prepararán para el trabajo de la cosecha.
Otra vez llenarán su canasta de comida
ayudarán a sus maridos a limpiar la milpa
hombro con hombro practicarán el niboxte.
Así, lanzaremos cohetones al cielo,
sabrán que regresaron nuestras madres y hermanas
¡Bailaremos el xote, beberemos pulque!
La llegada del fuego nuevo se adelantará.
Los niños serán otra vez niños y sólo jugarán.
En las plazas oiremos otra vez el bullicio
vendiendo y comprando elotes, habas y calabacitas.
El olor a epazote traspasará el alma
¡Y reiremos! ¡Reiremos de felicidad!
¡Haremos fiesta! ¡Y cantaremos… cantaremos![33]

Finalmente, termino esta presentación de poemas indígenas contemporáneos, con el siguiente pasaje*:*

[33] *Ibidem,* pp. 817-819.

Tus manos,
vuelos de colibrí
que tejen el arco iris
donde se mecen los sueños.
Oropéndola
que borda su vuelo
con el dominico
mezclado
con el algodón de tus cabellos.
Urdes hamacas,
de la magia de tus manos
brota el tejido de hamacas frescas,
cual araña mañanera
tejiendo el mundo.
Urdes hamacas,
hamacas para el sueño, altar de tus retoños
origen y crepúsculo
de tus infantiles sueños,
de tus sueños mozos,
de tus antiguos sueños,
artesana de hamacas.[34]

Comparación con la concepción de la mujer en el pensamiento ibérico de los conquistadores: *Tratado de hechicerías y sortilegios,* de Fray Andrés de Olmos

En este obra del franciscano e inquisidor Fray Andrés de Olmos, se presentan las supuestas razones por las cuales las mujeres son más fáciles de ser engañadas por el Diablo, en contraposición a los varones que, aunque los hay, son menos, según el parecer del fraile. Parece una recapitulación de lo que en *vox populi* circula acerca del tema, llevado a una estructura teórica presentada como evidente e incuestionable. Sin embargo, está retomando intentos de otros clérigos que se expresaron en términos semejantes, como veremos más adelante.

> Capítulo V: Donde se dirá por qué son muchas más las mujeres engañosas y muy pocos los varones.

[34] Lourdes Cabrera, "Artesana", *Navegaciones Zur*, Revista Bimestral del Centro Yucateco de Escritores [en línea], núm. 20, Mérida, Yuc., marzo de 1998. Disponible en http://www.uady.mx/sitios/mayas/literatura/poem8.html.

Muchas razones han hecho que muchas mujeres engañosas vivan como adeptas del Diablo. Muchos menos hombres viven así.

Primero. Porque muchas mujeres viven como embaucadoras. Porque ellas no vinieron al mundo cerca de Nuestro Señor Iesu Cristo en los Sanctos Sacramentos, no cumplieron con su obligación, de tal modo que ellas se entregarán por esto a servir al Diablo, que ellas pedirán entregarse al pecado que se llama Execramentos.

Segundo. Porque el Diablo engaña muy fácilmente a las mujeres: es así porque la primera fue engañada nuestra primera madre, porque no fue el varón que él engañó primero, y porque él sedujo fácilmente a la mujer con falsas palabras.

Tercero. Son engañadas las mujeres porque quieren saber con gran prisa las cosas que suceden en secreto, quieren saber, porque así la vida de las mujeres no es de aprender en los libros muchas palabras para darse a conocer, para destacar; por ello entonces quieren aprender al lado del Diablo.

Cuarto. Porque hay muchas mujeres brujas es porque el Diablo sabe que hablan mucho, que sobrepasan a los varones hablando, que muchas de sus palabras no las guardan mucho, que las palabras dignas de ser reservadas las confían en seguida a alguien, las cuentan a las demás, y por eso es causa de que las mujeres se hagan saber unas a otras muchas palabras secretas, maldades; no pasa así mucho con los varones.

Quinto. Porque las mujeres se dejan mucho dominar por la ira y el enojo, fácilmente se encolerizan, son celosas, envidiosas; haciendo sufrir, imponiendo tormentos a otros quieren aplacar su corazón y anhelan con facilidad que les pase a las gentes cosas tristes y penosas. Pero, como pocas perseveran, no son bastante fuertes, para saciar su corazón con la muerte de alguien, no les es posible matar a quien aborrecen o atormentan.

Por eso se dice que siguen al Diablo para que las ayude a hacer aquello que desean, las maldades que ansía su corazón […]

Por fin, sobrepasan así muchas mujeres, viejecitas, nahuales (hechiceras), desdichadas, y pocas jóvenes doncellas que así son engañadas. Porque como ningún varón va en busca de las viejecitas, como nadie las desea, ni las sigue, ni se interesa por ellas, el Diablo las agarra y así hace lo que desean; y las viejecitas viven como mujeres perversas y cuando eran jóvenes doncellas sólo se ocupaban de su vida de placeres. Ellas, mucho las engaña el Diablo, porque les promete una vida disoluta de placeres para convencerlas así, luego, de hablar de este modo.

Por fin, muchísimas pobres mujeres así viven porque saben que el Diablo les dará un yerno, hará aquellas cosas que ellas desean, porque ellas no se contentan con la pobreza; así con él se alegran, porque el Diablo las atrae

> con el señuelo de algo, para que con ellas el Diablo engañe a muchas más mujeres viejecitas.[35]

En el texto anterior, la mujer es sospechosa *a priori* de toda acción; su propio ser la hace estar bajo la mirada sospechosa y acusativa, y más allá de esto, culpable *per se*.

En el pensamiento medieval, los ámbitos de lo bueno, bello y verdadero se condensaban en Dios cristiano, que era el superlativo de dichos atributos y con el cual se forma una esfera del nosotros occidental, donde la iglesia católica romana presidía, como única intermediaria, el mundo. En contraposición, lo malo, horrible y la mentira se condensaban en el Diablo que presidía sobre todo aquello que se escapaba o rebelaba al "orden supremo": el pecado, la herejía, los paganos, el islamismo, lo no-occidental, lo diferente en relación con el único "nosotros" reconocido y legitimador. En dicha distinción de esferas en constante lucha, se integró lo masculino y lo femenino; esta última quedó en desventaja con respecto de lo masculino al quedar comprendida en la esfera de lo diabólico, obscuro, no racional.

En el siguiente cuadro que he elaborado, se sintetiza esta dualidad:

Luz	*Obscuridad*
Belleza (lo sublime y divino)	Horrible (fealdad infernal; lo antiestético en sí mismo, aunque disfrazado de belleza y bondad [mujer, tentación y engaño]).
Bueno	Malo
Conocido	Desconocido
Cristianismo	Islam
Dios	Diablo
Gracia	Pecado
Iglesia	Herejes y paganos
Inocencia	Culpabilidad
Masculino	Femenino
Nosotros	Los otros
Occidente	No-occidental

[35] Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios,* México, UNAM, 1990, pp. 47 y 49.

Ortodoxia	Herejía
Razón-fe	Pasión-duda (lo desconocido)
Sabiduría	Ignorancia (necedad)
Ser	No-ser
Verdad	Mentira
Vida	Muerte

Cuadro 2. **Dicotomías medievales, para comprender la lógica cultural medieval desde su propio sistema de pensamiento (autoría propia)**

Como se observa, en esa época, había muchos intentos de acorralar a la mujer en una clasificación negativa y despectiva en relación con lo masculino. La referencia a Fray Andrés de Olmos responde a que ubica esta interpretación en medio de México colonial y de los indígenas, quienes eran la población mayoritaria. Sin embargo, esta concepción de la mujer no es original de Olmos; él se inspiró en un documento europeo, llamado *Malleus maleficarum.* Escrito en 1486 por los dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, en dicho documento se apunta lo siguiente: "En cuanto a la primera pregunta, por qué hay una gran cantidad de brujos en el frágil sexo femenino, en mayor proporción que entre los hombres; se trata en verdad de un hecho que resultaría ocioso contradecir, ya que lo confirma la experiencia, aparte del testimonio verbal de testigos dignos de confianza".[36] En el mismo texto, añade: "¡Qué otra cosa es una mujer, sino un enemigo de la amistad, un castigo inevitable, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad deseable, un peligro doméstico, un deleitable detrimento, un mal de la naturaleza pintado con alegres colores!"[37]

En todo caso, parece ser ésta la fuente de inspiración de Olmos en su *Tratado,* en específico, en lo que toca al antes mencionado capítulo quinto, sobre las mujeres. En el *Malleus maleficarum*, bajo el título de "Por qué la superstición se encuentra ante todo en las mujeres", encontramos lo siguiente:

> Otros han propuesto otras razones de que existan más mujeres supersticiosas que hombres. Y la primera es que son más crédulas; y como el principal

[36] Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum*, Buenos Aires, Ediciones Orión, 1975, p. 47.

[37] *Ibidem,* p. 49.

objetivo del demonio es corromper la fe, prefiere atacarlas a ellas. Véase *Ecclesiasticus*, XIX:

Quien es rápido en su credulidad es de mente débil, y será disminuido. La segunda razón es que, por naturaleza, las mujeres son más impresionables y más prontas a recibir la influencia de un espíritu desencarnado; y que cuando usan bien esta cualidad, son muy buenas; pero cuando la usan mal, son muy malas.

La tercera razón es que tienen una lengua móvil, y son incapaces de ocultar a sus congéneres las cosas que conocen por malas artes y como son débiles, encuentran una manera fácil y secreta de reivindicarse por medio de la brujería. Véase *Ecclesiasticus***,** tal como se cita más arriba: "Prefiero vivir con un león y un dragón, que habitar con una mujer malvada". Todas las maldades son poca cosa en comparación con la de una mujer. Y a esto puede agregarse que, como son muy impresionables, actúan en consonancia […] en estos tiempos esta perfidia se encuentra con más frecuencia entre las mujeres que entre los hombres, como lo sabemos por experiencia, si alguien siente curiosidad en cuanto a la razón, podemos agregar, a lo ya dicho, lo siguiente: que como son más débiles de mente y de cuerpo, no es de extrañar que caigan en mayor medida bajo el hechizo de la brujería. Porque en lo que respecta al intelecto, o a la comprensión de las cosas espirituales, parecen ser de distinta naturaleza que los hombres, hecho respaldado por la lógica de las autoridades, y apoyado por diversos ejemplos de las Escrituras. Terencio dice: "En lo intelectual, las mujeres son como niños". Y Lactancio (*Institutiones*, III): "Mujer alguna entendió la filosofía, salve Temestes". Y *Proverbios*, XI como si describiese a una mujer, dice: "Zarcillo de oro en la nariz del puerco es la mujer hermosa y apartada de razón".

Pero la razón natural es que es más carnal que el hombre, como resulta claro de sus muchas abominaciones carnales. Y debe señalarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, ya que fue formada de una costilla curva, es decir, la costilla del pecho, que se encuentra encorvada, por decirlo así, en dirección contraria a la de un hombre. Y como debido a este defecto es un animal imperfecto, siempre engaña. Porque dice Catón: "Cuando una mujer llora, teje redes". Y luego: "Cuando una mujer llora, se esfuerza por engañar a un hombre". Y esto lo muestra la esposa de Sansón, quien lo instó a que le dijese el enigma que había propuesto a los filisteos, y les dio la respuesta, y así lo engañó. Y resulta claro, en el caso de la primera mujer, que tenía poca fe; pues cuando la serpiente preguntó por qué no comían de todos los árboles del Paraíso, ella respondió: de todos los árboles, etcétera..., no sea que por casualidad muramos. Con lo cual mostró que dudaba, y que tenía poca fe en la palabra de Dios. Y todo ello queda indicado por la etimología de la palabra; pues Femina proviene de Fe y Minus, ya que es muy débil para mantener y conservar la fe […]

Y en verdad, así como por su primer defecto de *inteligencia* son más propensas a abjurar de la fe, así, por su segundo defecto de afectos y pasiones exagerados, buscan, cavilan e infligen diversas venganzas, ya sea por brujería o por otros medios. Por lo cual no es asombroso que existan tantas brujas en este sexo.

Las mujeres también tienen memoria débil, y en ellas es un vicio natural no ser disciplinadas, sino seguir sus propios impulsos, sin sentido alguno de lo que corresponde hacer; esto es todo lo que saben, y lo único que conservan en la memoria […] Si investigamos, vemos que casi todos los reinos del mundo han sido derribados por mujeres. Troya, que era un reino próspero, fue destruido por la violación de una mujer, Helena, y muertos muchos miles de griegos. El reino de los judíos sufrió grandes desdichas y destrucción a causa de la maldita Jezabel, y su hija Ataliah, reina de Judea, quien hizo que los hijos de su hijo fuesen muertos, para que a la muerte de ellos pudiese llegar a reinar; pero cada una de ellas fue muerta. El reino de los romanos soportó muchos males debido a Cleopatra, reina de Egipto, la peor de las mujeres. Y así con otras. Por lo tanto, no es extraño que el mundo sufra ahora por la malicia de las mujeres.

Y examinemos en seguida los deseos carnales del cuerpo mismo, de los cuales han surgido innumerables daños para la vida humana. Con justicia podemos decir, con Catón de Utica: "Si el mundo pudiera liberarse de las mujeres, no careceríamos de Dios en nuestras relaciones". Pues en verdad, sin la malignidad de las mujeres, para no hablar de la brujería, el mundo seguiría existiendo a prueba de innumerables peligros. Óigase lo que dijo Valerio a Rufino: "No sabes que la mujer es la Quimera, pero es bueno que lo sepas, pues ese monstruo tenía tres formas; su rostro era el de un radiante y noble león; tenía el asqueroso vientre de una cabra, y estaba armado de la cola virulenta de una víbora". Quiere decir que una mujer es hermosa de apariencia, contamina al tacto y es mortífero vivir con ella.

Consideremos otra de sus propiedades, su voz. Pues como es embustera por naturaleza, así también en su habla hiere mientras nos deleita. Por lo cual su voz es como el canto de las sirenas, que con sus dulces melodías atraen a los viajeros y los matan. Pues los matan vaciándoles el bolso, consumiéndoles las fuerzas, y haciéndolos abandonar a Dios […] Consideremos también su porte, postura y vestimenta, que son vanidad de vanidades. No hay hombre en el mundo que se esfuerce tanto por complacer al buen Dios, como una mujer común estudia sus vanidades para complacer a los hombres.[38]

Así, no debe extrañarnos que la mujer fuera considerada pecadora *a priori*, antes de su acción, pues la ausencia de virtud la dejaba en mero

[38] *Ibidem,* pp. 49-53.

vicio a los ojos de los "hombres de Dios". Viene al caso mencionar un caso registrado en el AGN en 1614, registrado en Toluca: "Denuncia de Diego de Guevar Díaz Tristán, corregidor de Toluca, ante el Tribunal de la Inquisición, contra Marcos Alonso, mestizo, por hereje (haber golpeado a Francisca de los Ángeles, su esposa, con un Cristo)" (v. 301, exp. 32, fs. 203-215). Al parecer, el problema no fue que la golpeara —a lo cual, "evidentemente", se consideraba que tenía derecho—, sino el haberla golpeado con un crucifijo, lo cual sí se persiguió, por tratarse de un acto herético. Si la hubiera golpeado con la mano u otro objeto, es seguro que nunca habríamos sabido de esta persona, pues no habría sido denunciada.

Conclusión

En el contexto cultural indígena del siglo XVI y de acuerdo con el acercamiento que hemos hecho desde algunos ejemplos de su literatura, el papel de la mujer contrasta notoriamente con el asignado en el contexto cultural europeo de la misma época. Mientras que para este último la mujer es un "mal necesario", aunque presentado con "bellos colores", en el contexto indígena la mujer y lo femenino es parte integral del cosmos en el que tiene una región específica de dominio y un tiempo determinado de influencia. La mujer, en este sentido indígena, está completamente integrada en una visión cósmica holística. Esto se refleja en las diosas y sus personalidades, ámbitos de dominio e influencia.

Las mujeres protagonizan las actividades propias de su sexo, y se relacionan e identifican de forma importante con el hogar y su cuidado, el tejido, la preparación de los alimentos, la reproducción. Pero cada una de estas actividades es valorada como un aspecto de transmisión de cultura. La reproducción, como atributo central femenino, no parece referirse exclusivamente a la reproducción física, sino en un sentido mucho más profundo: a la reproducción cultural.

Los ejemplos provenientes de la poesía indígena contemporánea expuestos testimonian la continuidad cultural de estos grupos étnicos, reflejada en la preservación de su visión del mundo: lo divino, lo natural y lo humano engarzado en un destino común. Y no sólo es un testimonio en cuanto a la preservación del contenido cosmovisional, sino de la sensibilidad poética en la forma de expresarlo.

En esta visión del mundo destaca la concepción de la madre tierra, la madre Dios (lo divino como femenino), y la mujer como protagonista principal en la reproducción cultural.

IV. RESEÑAS

Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura
Hannah Arendt
Madrid, Trotta, 2014, 216 pp.

HANNAH ARENDT: *MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA. ESCRITOS SOBRE CULTURA, ARTE Y LITERATURA*

María José García Castillejos*

En su ensayo "Cultura y política", Hannah Arendt se pregunta si los artistas deberían o no ser excluidos de la comunidad política.[1] Si el arte y la cultura se consideran un tipo de fabricación —actividad propia del *homo faber*, creador de instrumentos—, los artistas sí deberían desaparecer del espacio público, pues este tipo de mentalidad utilitaria podría desembocar en consecuencias inhumanas; por ejemplo, cuando el arte se utiliza con fines coercitivos o para homologar a la población ciudadana. Pero si se entiende la cultura y sus objetos, las obras de arte, como acciones políticas, entonces su lugar natural sí es el espacio público. Ésta es la postura de la filósofa de Hannover. La edición de Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster busca confirmar la estrecha relación entre cultura y política por medio de una selección de discursos, análisis, artículos y reseñas bajo la autoría de Hannah Arendt.

Este libro es un conjunto de textos traducidos por primera vez al castellano, pero que originalmente fueron publicados en alemán o en inglés. Si bien la selección de obras se hizo con este criterio, la compilación es original y acertada, pues cumple el objetivo de reunir escritos que versan sobre el arte, la cultura, la narrativa literaria, la pintura y la poesía, temas que no fueron abordados de forma directa en otras obras de Hannah

* Universidad Panamericana, México.
[1] p. 53.

Arendt, y que sólo aparecen dentro del marco de la filosofía política que caracteriza a la pensadora.

Cabe señalar, como bien hacen las editoras en el estudio introductorio, que "la teoría de la acción que hizo célebre [a Arendt] se apuntala sobre las intersecciones y las analogías sobre el fenómeno estético y político, sin que por ello opere una reducción del uno al otro".[2] El presente análisis se basará en las tesis de dos artículos que explicitan los puntos de encuentro de lo estético con lo político: "La permanencia del mundo y la obra de arte"[3] y "Cultura y política".[4] A diferencia del resto de los textos que aparecen en el libro, éstos ya habían sido traducidos y publicados.

Considero poco afortunada la clasificación en tres partes de los textos. Según las editoras, la primera, "La fragilidad de los asuntos humanos", trata sobre el papel de la cultura en el mundo común; la segunda, "El enigma de las llamas", analiza figuras sobresalientes —*silhouettes*— en los tiempos de oscuridad (término original de otra obra de Arendt que se refiere al momento en el que ciertos personajes sobresalieron públicamente a pesar de las condiciones adversas); y la tercera, "Responder al tiempo", "agrupa algunos textos que permiten acercarse a la radicalidad con la que Arendt lee y analiza […] muestra sin tapujos lo que en su opinión son auténticas insuficiencias de los textos comentados".[5] La pluma escrupulosa de Arendt elogia el pensamiento crítico y las habilidades literarias de diversos autores pero, a la vez, no escatima cuando se trata de recriminar a ciertos escritores. Por ejemplo, véase el estudio crítico a *Revisiones de Rilke,* de Hans Hagen: "Las loas y las alabanzas de esta clase, pese a camuflarse como interpretaciones, acaban provocando vergüenza ajena"[6] y la crítica que hace al volumen *Literatura alemana moderna de 1870–1940* "provocaría que los estudiantes más inteligentes perdiesen todo interés por la literatura alemana".[7]

Considero que ordenar los escritos arendtianos en dos partes habría sido suficiente, porque la segunda y la tercera sección son muy similares. Ambos apartados tratan, desde la perspectiva de Arendt, sobre personajes sobresalientes en el mundo común, individuos que evadieron la llamada a lo político y obras literarias loables y deficientes. Asimismo, me resulta incomprensible que en la primera sección se coloque el "Discurso de recepción del premio Sonning" y en la tercera, el "Discurso de recepción de la

[2] p. 18.
[3] pp. 33-39.
[4] pp. 40-64.
[5] p. 10.
[6] p. 103.
[7] p. 209.

medalla Emerson–Thoreau", en vez de hacer un apartado para los discursos y los agradecimientos y tipificar las partes del libro por temas o autores.

Al margen de la edición, el libro en su totalidad recuerda las inquietudes arendtianas por el mundo común y por las acciones políticas de quienes se manifiestan en dicho mundo. Así, por ejemplo, además de reseñar la novela, *Twilight Bar,* de Arthur Koestler, en cuatro actos y el ensayo del mismo autor, "El yogi y el comisario", Arendt reitera su rechazo por el fascismo y confirma su interés por estudiar, desde el punto de vista filosófico, las guerras del siglo xx.[8] Asimismo, en el escrito "La literatura [política] francesa en el exilio",[9] Arendt examina a los autores más potentes de la Francia de Vichy, entre ellos Georges Bernanos y Yves Simon pero, en el mismo texto, rechaza explícitamente a Pierre Laval, colaborador del régimen nazi. No deja de sorprender el artículo dedicado en su totalidad a Adam Müller, "Adam Müller. Renacimiento",[10] donde la autora reconstruye los argumentos que confirman la volubilidad y la debilidad intelectual de esta figura histórica del nacionalsocialismo.

En *La condición humana*, obra sobresaliente de Arendt, se afirma que el concepto de *mundo común* no se refiere al hábitat natural, sino a "los objetos fabricados por las manos del hombre, así como a los asuntos de quienes habitan juntos".[11] La creación de los objetos se efectúa gracias a la actividad de la fabricación, y la vida de este mundo —no en un sentido biológico, sino político— se lleva a cabo gracias a las actividades de la acción y del discurso. La acción se refiere al ejercicio político del ser humano y no a las conductas mecánicas. Su condición de posibilidad es la intersubjetividad, pues supone que otras personas también actúan, y que la perpetuidad de las acciones depende de la apariencia pública ante personas que las recuerdan. La importancia del artista radica en inmortalizar las acciones políticas en historias, poemas, piezas musicales, entre otros.

En *Más allá de la filosofía*, Arendt esclarece, en parte, lo que entiende por acción y discurso. Si bien la acción política no es siempre comunicativa, la publicación y redacción de los escritos que se presentan en este libro cumplen dos objetivos relacionados con la teoría arendtiana de la acción: *1)* defienden y fomentan la cultura como vehículo de inmortalización de la acciones y *2)* exponen el pensamiento político de Arendt sobre varios tópicos. En otras palabras, los artículos de esta compilación son una acción política en el sentido arendtiano, porque revelan públicamente la identidad de la autora y de los personajes que aborda.

---

8 *Cfr*. pp. 120-123.

9 pp. 151-156.

10 pp. 189-197.

11 H. Arendt, 2002, *La condición humana,* p. 62.

Tal es el caso de la reseña a "Las elegías de Duino" de Rainer María Rilke,[12] escrita en coautoría con Günther Stern. En su primera elegía, Rilke deja ver que la existencia humana es fútil y que su poesía se entiende a sí misma como una misión. Esta definición coincide con la acción política estudiada por Arendt. Para Rilke, la misión de la poesía se consolida cuando se diferencia al ser humano del animal, pero para Arendt, las elegías de Rilke se convierten en acción política cuando se muestran públicamente. De hecho, Arendt y Rilke comparten la importancia del mundo. En su sexta elegía, Rilke distingue el papel del animal en el mundo —llamado a la muerte y a la pura presencia— del papel del ser humano, llamado a ser un ente en el mundo y a trascender, en palabras de Arendt, al espacio político.

Queda por resolver uno de los objetivos principales del libro, a saber, cuál es la relación entre la cultura y la política. Los objetos de la cultura, las obras de arte, se originan en el pensamiento del ser humano. A diferencia de la cognición que busca crear instrumentos prácticos, tangibles e intercambiables, el pensamiento cosifica el mundo, esto es, construye objetos, entre ellos obras de arte, que no están sujetos al intercambio monetario y que duran más que los productos de uso cotidiano. Como bien dice Arendt en la recepción del premio Sonning, "el pensamiento no tiene ninguna urgencia de aparecer ante los demás".[13] Por su parte, la política también es producto del pensamiento, siempre que vaya mediada por la facultad de juzgar y no se paralice en la contemplación de lo inmutable, sino en los eventos particulares del mundo común. Arendt escribió a lo largo de su vida odas a poetas, músicos y novelistas, debido a que el arte representa una cosificación no utilitarista del pensamiento. Por mencionar algunos ejemplos, en el libro aparecen el novelista y poeta austriaco, Adalbert Stifter, el músico alemán, Robert Gilbert, el novelista vienés, Hermann Broch, entre otros.

A diferencia de otras artes, como la pintura y la escultura, la música y la poesía no requieren material para cosificarse. En el caso de la poesía, su único material es el lenguaje, y su durabilidad depende de que la memoria de los seres humanos la recuerde. Llama la atención, en especial, el artículo sobre Bertolt Brecht, poeta alemán del siglo xx, "Más allá de la frustración personal. La poesía de Bertolt Brecht";[14] a pesar de las desventajas materiales de la poesía, Arendt coloca la obra de Brecht en el mismo nivel que la mejor prosa de la literatura universal. Esta valoración se debe a que el autor nunca opta por una actitud individualista; más bien, su poesía se aleja de la frustración personal y no aborda la desilusión generalizada,

[12] pp. 77-101.
[13] p. 70.
[14] pp. 124-135.

producto de la primera y de la segunda guerra mundiales, de las que fue contemporáneo. Además, "el rasgo que lo caracteriza es la profunda rabia ante el rumbo que ha tomado el mundo y ante el hecho de que hayan sido siempre los vencedores los que han elegido qué es lo que debe registrar y recordar la humanidad. Brecht no escribe su poesía sólo para los desfavorecidos, sino para aquellos hombres, vivos o muertos, cuya voz no ha sido nunca escuchada".[15] Puede apreciarse que este poeta representa el punto de intersección entre cultura y política, porque su poesía no es un instrumento, sino un fin político en sí mismo, que denuncia y que muestra al verdadero Bertolt Brecht.

La cultura no debe considerarse un instrumento, una herramienta de ascenso social o un medio de entretenimiento, porque se convertiría en un objeto de uso y de consumo. Entender cabalmente la cultura significa colocarla en el espacio público: "La grandeza del ser humano, que es en torno a él lo que gira todo, consiste en la capacidad de hacer cosas y de decir palabras que sean merecedoras de la inmortalidad —es decir, el recuerdo eterno— pese a que los seres humanos sean mortales".[16] Un buen ejemplo de la cultura en el espacio público, *y sobre el espacio público,* es el escritor francés, Bernard Lazare, a quien Arendt analiza en el "Prólogo a *El muladar de Job* de Bernard Lazare".[17] Este último se distingue de otros intelectuales porque toma conciencia de la importancia de la cuestión judía. Al ser de origen judío, estos tópicos se vuelven el centro de su vida y de sus escritos. Asimismo, Arendt comenta el trabajo de su amigo, Wystan Hugh Auden, poeta que denunció en su obra las corrientes de izquierda y promovió, al final de su vida, el cristianismo.[18]

Si bien la cultura y la acción comparten el espacio público y son eventos del mundo común, la cultura no es un fenómeno aplastante, como la estética cultivada o la política cultural. En estos casos, se echa mano de la cultura sólo con fines políticos cuando, en realidad, existe una relación cordial entre acción y cultura. La tarea de la cultura consiste en que la acción política deje un rastro, pues gracias al arte —a los poetas, historiadores y artistas— se recuerdan las acciones políticas. No es que sin la cultura la acción sea imposible, pero no sería recordada. El reconocimiento de la acción se debe a que la cultura misma es reconocida públicamente: la cultura se trata de "una capacidad humana que por su propia naturaleza es comunicativa y abierta al mundo, trasciende y libera en el mundo una

[15] p. 132.
[16] p. 50.
[17] pp. 146-150.
[18] pp. 174-188.

apasionada intensidad que estaba prisionera en el yo".[19] Aunado a que los personajes que aparecen en esta edición colaboraron a comprender el mundo común, la misma Arendt se convierte en una artista que inmortaliza las figuras culturales que admira.

Más allá de la filosofía es una compilación de textos con objetivos diversos que fueron escritos en contextos muy distintos. Una valoración general de la obra resultaría poco justa. Es cierto que hay algunos artículos cuya argumentación es impecable —por ejemplo, la reseña sobre Rilke— y otros que fueron elaborados por la autora de manera breve y que generan confusión en el lector —como la reseña del libro de Käte Hamburger, *Thomas Mann y el Romanticismo*—.[20] A pesar de esto, es posible concluir que los artículos de la obra confirman los intereses políticos de Arendt y recuerdan algunas de las categorías estudiadas a lo largo de su legado filosófico. Además, el libro presenta a una filósofa cuyos conocimientos de literatura y análisis intelectual no dejan de sorprender. Como habitualmente muestra su pluma, Arendt recorre con facilidad desde la antigua Grecia hasta los juicios de Moscú; desde el romanticismo alemán hasta el modernismo anglosajón; analiza con profundidad a Kafka, a Dostoyevski y a los autores que les siguieron. Pero sobre todo, los textos que aparecen en esta edición permiten considerar la cultura como entrada a la política, lo cual resulta una vía de acceso al espacio público mucho más allá de la filosofía.

---

19 p. 34.
20 pp. 206-207.

Amistad y felicidad en Aristóteles. ¿Por qué necesitamos amigos?
Héctor Zagal,
México, Ariel, 2014

ACERCA DE *AMISTAD Y FELICIDAD EN ARISTÓTELES*, DE HÉCTOR ZAGAL

Jorge Luis Ortiz Rivera*

El libro *Amistad y felicidad en Aristóteles,* producto de la pluma de Héctor Zagal, complementa los estudios sobre el estagirita que este filósofo mexicano ha realizado a lo largo de su trayectoria; la obra se une a la vasta producción literaria que le permitió, entre otros honores, obtener el premio de ensayo "Raúl Rangel Frías", en 1997, e incursionar en el mundo de la narrativa.

Zagal ha abordado los temas aristotélicos desde hace mucho tiempo. La retórica, la teoría silogística, la política del filósofo griego, han sido analizadas por la mente crítica y provocativa de este catedrático mexicano con grandes frutos en la divulgación de un pensamiento aristotélico más cercano. En esta misma línea se inscribe *Amistad y felicidad en Aristóteles*, título que no debe llevar a pensar al lector que se trata de un texto de escasas ambiciones. No es una muestra más de lo que podría llamarse *cultura light*, ese tipo de cosmovisión que simplifica las teorías y las temáticas de los grandes pensadores de la humanidad al presentar trabajos que parecen papilla predigerida para lectores con pereza intelectual. Todo lo contrario: sin recurrir a artificiosos circunloquios que pretendan demostrar la erudición del autor, *Amistad y felicidad en Aristóteles* alcanza una profundidad en el tema que patentiza largas horas de lectura, estudio, reflexión y docencia sobre Aristóteles, haciendo accesible lo que podría parecer complicado. Héctor Zagal se nos muestra como especialista y educador.

* Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

¿Qué encontrará el lector de *Amistad y felicidad en Aristóteles*? A lo largo de cinco capítulos y en una conclusión provocativa, se presenta la teoría sobre la amistad que Aristóteles propuso en su libro Ética nicomá*quea*. Entonces, si Aristóteles ha tratado la temática en su texto, ¿por qué habría de recurrirse a la obra de Zagal? Principalmente, porque este filósofo mexicano conduce al lector a la compresión exacta de cómo la vida virtuosa desemboca en la necesaria búsqueda y consecución de la amistad como *conditio sine qua non* para alcanzar la felicidad, fin último del hombre en el pensamiento del estagirita.

Más que como un sentimiento, la amistad se presenta como una virtud y, por lo tanto, sostiene Zagal, se trata "de la virtud más necesaria para la vida plena".[1] La eudemonía aristotélica converge necesariamente en las relaciones interpersonales del ser humano, al ser considerado por Aristóteles como un animal político. Entonces, el máximo grado de eticidad es la política, el recto actuar en comunidad; sólo de este modo se consigue la felicidad. Además, las virtudes son los medios para modelar el actuar humano con un ideal que le permita alcanzar la felicidad. Así, en algún momento, todas las virtudes facilitarán la convivencia política del hombre. Zagal hace hincapié en que la amistad, como virtud, es un acto de la voluntad deliberada.

Para comprender esto, el libro *Amistad y felicidad en Aristóteles* describe manifestaciones relacionadas con esta virtud —la amistad—, pero que no son *stricto sensu* amistad: la benevolencia, la beneficencia, la concordia. Nada mejor que entrar directamente en su prosa argumentativa para captar las diferencias entre estas actitudes y la amistad en sí.

Siguiendo siempre la secuencia deductiva de Aristóteles, el texto describe diferentes grados de amistad. Por ejemplo, existe uno al que Zagal llama *por utilidad*, según el cual lo que une a los amigos es el beneficio recíproco que reporta esta relación. Por supuesto, se trata de una amistad "frágil y efímera",[2] cuya existencia depende de causas externas y, por ello mismo, accidentales. No encuentra la causa de su ser en la íntima relación entre dos personas. Las necesidades a veces no ramplonas y abyectas, sino más elevadas —como la hospitalidad que se otorga al forastero— se encuentran contenidas en este género de amistad.

En el siguiente capítulo, se describe la amistad por placer, aquella que nace porque algo en los amigos aparece como apetecible entre sí. Siguiendo a Aristóteles, Zagal la presenta como el sentimiento existente sobre todo en la juventud, etapa de la vida en la cual, según Aristóteles, la razón práctica aún no logra descubrir en plenitud la perfección del placer.

[1] p. 33.

[2] p. 95.

Afirma Zagal: "El placer no se sigue de cualquier tipo de satisfacción, sino de la satisfacción óptima. El león, el animal carnívoro, puede satisfacer medianamente su apetito comiendo pasto, pero su disposición natural no quedaría satisfecha de la mejor manera posible",[3] es decir, no cualquier placer puede considerarse como amistad por placer. El mero placer sensible, ese que sólo satisface los sentidos, no forma una verdadera amistad por placer.

En estas disquisiciones, se esboza un ensayo sobre el fenómeno de la amistad con tintes homosexuales: "Aristóteles sí sugiere que la amistad por placer tiene al menos en algunos casos, un componente sexual. Por ello utiliza el término *erotikós* para hablar del carácter del amigo. La amistad por placer suele ser una relación amorosa".[4] Llama la atención que, en medio de un texto completamente inspirado por la obra de Aristóteles, Zagal recurra a otros autores, como en una especie de paréntesis académico, para tratar de minimizar el sentir aristotélico sobre la homosexualidad: "Dado el silencio de Aristóteles en relación a la homosexualidad, considero conveniente hacer varias observaciones generales […] me parecen necesarias para contextualizar la doctrina de la amistad en la [Ética] *Nicomáquea*".[5]

A partir de algunos textos, Zagal presenta lo que podría parecer una traición al concepto de la amistad por placer presente en los héroes de la *Ilíada* y la *Odisea,* claramente homosexuales. La formación tradicionalista y conservadora de Zagal se hace presente en un problema ancestral y que permanece sin resolución en el texto; sólo se anuncia para inmediatamente ser vetada en algunos renglones que podrían ser cuestionables. Pese a lo anterior, este problema sirve al autor para reflexionar en un punto interesante: la diferencia entre ágape, *philía* y erotismo, todas ellas, formas de la amistad.

De esta manera, en el último capítulo se describe la concepción más pura de amistad, *la amistad virtuosa,* como la nombra Zagal. Si desde el inicio del libro el autor anunció que la amistad, en tanto virtud, debería regirse —como el resto de las virtudes— por el principio del justo medio, en este capítulo final demuestra tal argumento.

No se trata de una amistad alejada de la realidad humana concreta ni concebida desde la perspectiva cristiana, como el autor propone —perspectiva que, por cierto, era desconocida para Aristóteles, por lo cual no tendría por qué ajustarse a ella—. Como recuerda Zagal, no es una amistad espiritual, sino una categoría clave en la concepción de la ética y política aristotélicas. "La amistad virtuosa, aunque fue asimilada por el

[3] p. 107.
[4] p. 114.
[5] p. 120.

cristianismo, es la pieza clave de una filosofía moral que no necesita de un dios providente ni un alma inmortal".[6]

Llegado a este punto, el lector deseará ya que se le presente lo que debe ser entendido como amistad virtuosa. En once puntos esquemáticos, Zagal reconstruye la concepción de este tipo de virtud, lo que permite su fácil comprensión y memorización. A partir de esta esquematización, aterriza en casos concretos de amistad, que no se da entre "personas excelentes", sino que son necesarias en la vida diaria de una comunidad.

Desde mi punto de vista, el propósito del libro *Amistad y felicidad en Aristóteles* se resume claramente en las siguientes palabras de Zagal: "Resulta lógico, por tanto, que las virtudes que atañen a la convivencia ocupen un lugar privilegiado en la filosofía de las cosas humanas. Somos 'animales racionales y dependientes', por utilizar una expresión felizmente acuñada por Alasdair MacIntyre".[7]

Junto con Zagal, Aristóteles recuerda que una vida sin amigos no puede ser una vida feliz, y por ello tampoco puede considerarse como una vida virtuosa. Esta escueta afirmación dista mucho de reflejar con exactitud la exposición clara y organizada del texto y que hace de su lectura un placer para quienes gustan de estos temas. Incluso para aquellos que no son afectos a esta cuestión, pero que deben abordarla —por ejemplo, los estudiantes de asignaturas como Filosofía Antigua o Ética, e incluso bachilleres que de golpe se ven inmersos en la vorágine de la filosofía aristotélica—, este libro es recomendable por ser una obra seria de divulgación.

No abundamos en detalles para no *spoilear* —como diría la juventud contemporánea— tan interesante libro. A todas luces, conviene adentrarse en él e ir degustando sus páginas. A final de cuentas, Zagal no puede ocultar la experiencia de docente y escritor adquirida en largos años de estudio.

[6] p. 139.
[7] P. 167.

V. CARPETA GRÁFICA



EL JUEGO SEXISTA: LA VIOLENCIA

Lucía Revuelta

Las y los niños aprenden jugando. ¿Se aprende la violencia?, o¿es a través de los juegos que ésta se reproduce y se hace común? Diversos estudiosos han analizado cómo, de manera general, la oferta de juguetes para las niñas está relacionada con la maternidad y las tareas domésticas, mientras para los niños los juguetes están orientados a propiciar destrezas físicas, fuerza y astucia. No es sólo la educación, sino los momentos de ocio y juegos, momentos lúdicos, los que pueden estar reproduciendo pedagogías a través de las cuales se aprenden y reproducen los roles de las mujeres dentro de una sociedad. Así, como refiere Patricia Ilescas, aunque inofensivos, los juguetes posen una carga simbólica al configuran el "deber ser" para hombres y mujeres. Por ello, que a lo largo de varias jornadas de trabajo de campo en diferentes municipios del estado de Oaxaca, enfoqué la cámara hacia estos objetos: automóviles que permanecen en su empaque —cuidando su valor material— mientras las muñecas yacen a la intemperie, desnudas, descabezadas, mutiladas.

Entre las calles de una comunidad migrante de la mixteca oaxaqueña —San Pedro Tlacotepec— encuentro una muñeca junto a la vértebra de una animal y recuerdo los dolorosos testimonios de hombre y mujeres, la mayoría adultos mayores, que han perdido a sus hijas, al intentar cruzar el desierto para llegar a Estados Unidos y cumplir con el sueño americano. Sus cuerpos cedieron a las inclemencias de la frontera, pues fallecieron en el trayecto. Cuerpos femeninos, cadáveres que ahora comparten una fosa común y no ha logrado retornar *post mortem* con sus familias.

[*] Coordinación de Publicaciones, Universidad Intercontinental, México.

En la región de la Sierra Norte, una muñeca de cabello rojizo yace colgada en la esquina de una casa en obra negra. Pienso en los secuestros, en las casas de seguridad y en esa tendencia de llamar *barbies* a las jefas de los carteles.

En la agencia municipal de Zaragoza, en Tezoatlán de Segura y Luna, una muñeca yace en el suelo, entre las rocas, la sombra de una tela de alambre simula una jaula, una celda. ¿Cuantas niñas han dejado de rasparse las rodillas jugando y han caído en las redes de prostitución infantil? En la zona Huave del istmo de Tehuantepec, encuentro entre las tumbas, muñecos que simulan ser bebés. Pienso entonces en los embarazos, en los partos mal atendidos de mujeres indígenas que por negligencia y discriminación paren a la intemperie, marginadas de sus derechos sexuales y reproductivos.

Lucía Revuelta. *Cruzar el desierto* ▶





Lucía Revuelta. S/N ▲



Lucía Revuelta. *Redes* ▲



Lucía Revuelta. S/N ▲



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: *Epistemología y naturalismo*.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.